UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01860335 7

BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA

GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

PARTE PRIMA

LA FILOSOFIA GRECA

SECONDA EDIZIONE AMPLIATA

VOLUME I

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1921

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries and Member Libraries

http://www.archive.org/details/lafilosofiagreca01deruuoft

LA FILOSOFIA GRECA

I

GUIDO DE RUGGIERO

STORIA DELLA FILOSOFIA

PARTE PRIMA

LA FILOSOFIA GRECA

SECONDA EDIZIONE CORRETTA E AMPLIATA

VOLUME I

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1921

PROPRIETÀ LETTERARIA

APRILE MCMXXI - 57902

A MIA MADRE

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5 CANADA

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

AVVERTENZA ALLA 2ª EDIZIONE

Questa Storia della Filosofia Greca esce, nella 2ª edizione, completamente rielaborata. È stata mia cura riparare ad alcune gravi deficienze della 1ª, trattando *ex novo* alcuni problemi ai quali non avevo dato un adeguato rilievo e dovunque correggendo, trasformando, migliorando, come il riesame dei testi e uno studio molto più accurato della letteratura moderna richiedevano (1). Certo, non m'illudo, anche stavolta, d'avere appagato il lettore più esigente — me stesso in prima linea —; ma siffatti lavori sono suscettibili di un continuo e graduale miglioramento. Almeno, ho fiducia di offrire agli studiosi un libro vivo, dove i problemi del pensiero sono rivissuti da un uomo di pensiero e non da un raccoglitore e ripetitore di fonti e di arguzie erudite. I filologi vorranno rimproverare, come al solito, tanto ardimento; ma dovranno pur riconoscere con sopportazione che in cinquant'anni di studi filologici non hanno saputo trarre dal loro bagaglio un libro leggibile, una di quelle « sintesi », che pur si compiacciono

(1) P. es., il capitolo su Aristotile è stato interamente rifatto.

di vagheggiare nei loro programmi. Era pur necessario che si decidesse infine all'impresa qualcuno che, pur non avendo speso gran parte della sua vita sui vecchi testi, sopperisse a questo svantaggio della sua preparazione, con una salda coscienza dei valori vivi del pensiero. Tale la modestia, tale l'orgoglio di questo ardimento.

Ai due volumi della filosofia greca hanno già tenuto dietro i tre volumi della Filosofia del Cristianesimo; un volume è in preparazione sul Rinascimento e la Riforma; con altri due volumi finalmente sulla filosofia moderna l'intera opera sarà compiuta.

G. d. R.

INTRODUZIONE

ALLA STORIA DELLA FILOSOFIA

Gli storici della filosofia, nell'accingersi a esporre lo svolgimento del pensiero d'un vasto periodo, sogliono tutti indugiarsi a lungo in una specie di vestibolo della storia, dove si trattano svariate questioni preliminari, che, come si crede, giovano a spianare il faticoso cammino da compiere.

Ma in verità, così facendo, essi non si agevolano per nulla il proprio còmpito, e tradiscono soltanto un intimo disagio, e come uno smarrimento, sentendo sopra di sè gravare il peso di una storia secolare o millenaria, che la fantasia prospetta loro in un complesso unico, prima che il pensiero concepisca in un graduale sviluppo.

Questo senso di smarrimento è il sintomo di un antistoricismo latente in ogni storico, e che, dominante all'inizio di una ricerca, quando non ancora il pensiero s'è immedesimato col suo oggetto, si elimina poi gradatamente, quando il calore dell'esposizione cancella ogni traccia di dualismo tra lo storico e la storia ch'egli tratta e fonde entrambi in una più ricca personalità.

Se noi guardiamo dall'esterno la storia della filosofia, presa nella sua totalità, e l'immaginiamo come solidificata in blocco in una più ampia storia generale, allora ci si presenta, come unico criterio per discriminare quella da questa, la necessità di una definizione della filosofia, intorno a cui si aggruppi e mediante cui si delimiti l'oggetto particolare in quistione. Sorge così il primo dei problemi che tutte le storie sogliono affrontare: quello di conoscere l'oggetto di cui si occupa la filosofia, e quindi anche i criterii e il valore delle dottrine filosofiche; di guisa che l'intero svolgimento storico, che si fa seguire alla premessa definizione, ne diviene una semplice prova o conferma.

È questo un modo d'iniziarsi alla storia con un preconcetto antistorico, perchè, se la filosofia realmente fosse qualcosa di rigido e immobile, come la definizione — data una volta per tutte — lascerebbe presupporre, sarebbe già eliminato il problema d'una storia della filosofia, il quale infatti, per sussistere, richiede un oggetto in via di formazione e di organizzazione.

Noi dunque ci risparmieremo d'anteporre alla nostra storia una definizione della filosofia e lasceremo alla storia stessa il determinare l'oggetto di questa scienza, o per meglio dire, le varie espressioni che esso ha avuto, a seconda del vario atteggiamento preso dal pensiero nel corso del suo sviluppo.

E se ci si obbietta che, nel trasformarsi dell'oggetto della filosofia, è pur necessario che qualcosa sia restata identica, è facile rispondere che l'identità nel mutamento non può essere espressa da quella definizione che noi ripudiamo — la quale, anzi, mira a immobilizzare quel che è concepito nel mutamento —, ma da un fattore del tutto opposto, e cioè dall'atteg-

giamento soggettivo del pensiero di fronte ad alcuni problemi. L'attività del filosofare è quella che persiste identica nello svolgersi e nel tramontare delle filosofie; o, più ancora, essa è l'anima di ogni sviluppo e la ragione di ogni tramonto, il quale a sua volta forma il momento negativo di un nuovo sviluppo. E appunto il filosofare, non come un atteggiamento meramente psicologico, nel senso vagheggiato da una pigra psicologia, ma come quello che include le stesse filosofie nella ricchezza del loro contenuto — in quanto è il lievito del loro svolgimento — è l'attività che forma insieme il soggetto e l'oggetto della storia. Lo studio di tale attività, nelle sue millenarie esplicazioni, ci mostrerà fuso in un sol getto ciò che noi siamo soliti di designare come la psicologia dei pensatori e ciò che forma l'oggetto eterno del loro pensiero.

Un'altra delle quistioni preliminari, che costituiscono impedimento anzichè sussidio alla storia, è quella della suddivisione in periodi. Certo, il motivo di ogni periodizzamento è legittimo, perchè il pensiero non procede mai livellando ciò che tocca, ma sempre accentuando alcuni punti a preferenza di altri, in modo che in ogni sua opera le pause e gli accenti costituiscono come una suddivisione naturale e spontanea di periodi [1]. Però la legittimità del motivo è condizionata dal fatto, che l'accentuazione sia naturale e non artificiale.

Ora, le suddivisioni in periodi che si sogliono premettere alle storie d'una intera epoca, avulse dal

---

(1) V. a questo proposito ciò che dice il Croce in: *Questioni storiografiche*, Laterza, Bari, 1913.

contesto della narrazione, sono segni mentali a cui non risponde più un contenuto mentale, sono vuoti schemi classificatorii, da cui ha esulato ogni vita di pensiero. Ma anche qui, come nel caso precedente, si rivela la stessa preoccupazione di volere anticipare tutta in una volta la scienza nella sua compiutezza, invece di aspettare che si svolga gradatamente dalla propria storia. Ond'è che si rende innaturale ed artificioso un ritmo che, nella concretezza dello sviluppo storico, sarebbe intimamente connaturato al pensiero.

In una forma a prima vista paradossale, questo errore potrebbe formularsi col dire che lo storico si dimostra all'inizio del suo lavoro uomo di troppa dottrina, e non sa ridursi a quella condizione media tra il sapiente e l'ignorante, che Platone non esitava a dare come definizione del filosofo. Tale condizione gli è tuttavia indispensabile, perchè essa soltanto gli permette di non anticipare il proprio sapere sull'attualità dello sviluppo storico. L'ignoranza di ciò che trascende quel processo è per lui dottrina.

Noi dunque tralasceremo di affaticare vanamente il lettore col problema di una suddivisione scientifica del nostro lavoro. In realtà, quando siffatta classificazione non è un semplice schema mnemonico (e come tale superfluo, perchè a questo fine basta lo stesso titolo del libro), essa è un riassunto inopportuno, perchè prematuro, di ciò che viene più ampiamente svolto nelle pagine seguenti; e va quindi anche più energicamente proscritta. Quanto più semplice è invece lasciare che il periodizzamento, anzichè una classificazione, sia l'accentuazione naturale del pensiero storico, ed abbia luogo perciò nella sua vera sede — nella storia — e non già nel vestibolo della storia!

Liberati da questi due fastidiosi problemi, noi potremmo senz'altro iniziare il nostro còmpito, di esporre la storia della filosofia in tutto il suo svolgimento, se un'ultima difficoltà non ci venisse offerta dall'incertezza nella scelta del punto da cui cominciare la narrazione. Moveremo dalla filosofia greca, dalla indiana, dalla cinese? Le questioni embriogenetiche, nel campo filosofico, non danno mai alcuna speranza di riposo al pensiero, il quale, nel suo faticoso regresso attraverso il passato, non riesce a far presa in qualche punto ben fisso, ma è sospinto perpetuamente più indietro.

Ora, se il punto di vista embriogenetico fosse da accettarsi necessariamente in filosofia, non vi sarebbe altro mezzo per risolvere la questione, che quello di decidere con un atto di arbitrio da qual punto s'intende iniziare la propria esposizione. E così fanno di solito gli storici, cercando però di lenire il dispiacere della rinunzia con qualche argomentazione che non è del resto capace di scalzare il punto di vista su cui quella si fondava. Ma rimane nell'animo dei lettori un senso di scontento e di delusione, perchè lo sconfinato campo storico, a cui si rinunzia con un atto di arbitrio, è tuttavia presente nell'immaginazione, e grava con la sua presenza, determinando una certa sfiducia in una narrazione che pretende, senza alcun motivo logico, di fare a meno di una lunga serie di anelli nella ben connessa catena degli effetti.

La sfiducia poi si aggrava quando, com'è naturale, alla questione dell'origine si fonde quella del valore. Chi ci assicura infatti, se prendiamo arbitrariamente le mosse da un certo movimento di pensiero, che esso sia veramente spontaneo ed originale, o non sia piuttosto la ripetizione di un tema precedente? Tale questione è stata assai vivacemente dibattuta

in un caso particolare che c'interessa da vicino, e che concerne l'originalità della filosofia greca: dove ad alcuni è sembrato che quella filosofia si svolga unicamente dalla mentalità ellenica, perchè, quanto lontano spingano il loro sguardo, non riescono a trovar tracce sicure di un remoto contatto con mentalità diverse; ad altri invece è sembrata indiscutibile la derivazione del pensiero greco dall'orientale e specialmente dall'indiano, perchè lo studio della filosofia di questi popoli ha mostrato loro alcuni elementi molto peculiari, che sono stati riprodotti dalla speculazione greca.

Ma i problemi del pensiero non si risolvono col microscopio. Lasciamo perciò agli archeologi il determinare se nei riguardi delle loro scienze abbiano o no valore le sottili ed erudite dispute degli orientalisti; in filosofia, o meglio, rispetto al problema che attualmente c'interessa, non ne hanno alcuno, perchè quali che siano i loro risultati, non potranno mai decidere dell'originalità di un movimento di pensiero, nè per conseguenza della necessità d'iniziare da un punto anzichè da un altro l'esposizione storica. Esse infatti presuppongono un concetto dell'originalità assai diverso da quello che può valere oggi nel campo della filosofia, e che si connette a vedute tramontate da lungo tempo.

Secondo la vecchia idea, sarebbe originale, per esempio, il pensiero greco, se non avesse addentellati, o se avesse scarsi addentellati, col pensiero precedente; e in ogni caso, tale valutazione richiederebbe un regresso agli antecedenti storici, alle fonti, per determinare il grado di autonomia. Questo punto di vista, che ho chiamato embriogenetico, è totalmente compendiato nel verso dantesco:

Ogni erba si conosce per lo seme.

Ma di fronte ad esso, la filosofia moderna fa valere un punto di vista completamente opposto, e che, parafrasando il verso citato, si potrebbe formulare nel seguente modo: «il seme si conosce dall'erba». E nel dominio del pensiero ha verità solo il secondo principio: la spiegazione compiuta delle origini di un movimento d'idee è data dal maggiore sviluppo di quelle idee stesse. Infatti, all'inizio, un movimento è sempre troppo incerto e confuso perchè si possa giudicare con sicurezza della sua energia e vitalità, e solo quando lo si segue per lungo tratto nelle sue esplicazioni sempre più ricche, è reso possibile comprenderne la portata. Così, la quistione dell'originalità si converte in quella della fecondità.

Se noi ora guardiamo da questo nuovo punto di vista la filosofia greca, e ci chiediamo se essa sia stata originale, vediamo capovolgersi il nostro modo solito di considerare tale problema, perchè, invece di essere costretti a riandare nel passato, in una penosa e sterile ricerca di fonti, noi prospettiamo tutta la nostra indagine in avanti, assistiamo allo svolgersi del pensiero greco, al suo affermarsi nel mondo, e possiamo senza più incertezze e perplessità di meri eruditi asserire che quel pensiero è originalissimo, perchè s'è dimostrato nella storia oltremodo fecondo.

Sono sterili quelle idee soltanto che ripetono senza accento nuovo temi vecchi o che non hanno risonanza interiore in quegli animi stessi che le formulano, o che vengono accettate con un consenso del tutto passivo. Siffatte idee non si propagano, ma restano avviticchiate al loro esile stelo, fino al tempo in cui inaridiscono. Mentre al contrario, delle idee che hanno fatto lungo cammino e si sono esplicate in una ricchezza esuberante di forme, si può dire con

certezza che abbiano in sè qualcosa di vitale, una fonte interiore di energia e una ragione autonoma e originale.

Certo, i fautori del punto di vista embriogenetico non si arrenderanno troppo facilmente a questa considerazione. E in realtà essi, addentrandosi sempre più nella notte del passato, e riducendo le più ricche fioriture di pensiero alle loro espressioni più semplici ed embrionali, possono facilmente illudersi di scoprire somiglianze, analogie, uniformità, con altre più remote nel tempo e nello spazio. Ma non sarebbe qui il caso di ripetere il vecchio adagio, che nella notte tutte le vacche sono nere?

Io chiederei perciò ai fautori della tesi orientalista in filosofia ed ai loro avversarii, se quelle analogie ed uniformità, che essi riscontrano o negano sullo stesso terreno tra il pensiero greco e l'indiano, non siano che fenomeni di penombra, e somiglianze create anzichè esistenti! La risposta non mi par dubbia, tanto più se si pensi che i problemi della filosofia, ridotti alle loro più semplici espressioni, si rassomigliano tutti, e anzi si fondono l'uno nell'altro.

Ma qualunque risposta si dia all'interessante questione, certo è assai meschina idea quella di volere abbassare e immiserire due organismi vivi e fiorenti, come son le due filosofie di cui parlavamo, fino al punto in cui si tocchino per qualche carattere embrionale. E chi si dedica a tali raffronti non dimostra di avere più cervello di quello scienziato che voleva studiare positivamente il sentimento dell'amicizia in alcune modificazioni fisiologiche ereditarie, anzichè nella stima reciproca di due uomini che si pongono con piena coscienza in rapporto.

Nei problemi del pensiero, la questione dell'ori-

gine, presa per sè sola, non ha alcun interesse, e ne acquista soltanto col fondersi con la questione del valore. A questa profonda esigenza soddisfa pienamente il criterio da noi formulato, che converte il regresso apparente della ricerca genetica col reale progresso della ricerca filosofica.

Il problema degli orientalisti resta in tal modo completamente assorbito, e quello dell'originalità del pensiero greco perde per una opposta ragione ogni valore autonomo, perchè si confonde col problema stesso dello sviluppo della filosofia greca.

Ma tuttavia, per accennare in qualche modo il nostro parere sulle questioni dibattute dagli orientalisti, prescindendo da ogni loro influenza su quella che testè c'interessava, noi crediamo che assai più fruttuosi possano riuscire i confronti tra la filosofia greca e le filosofie orientali, prese nel pieno sviluppo della loro vita, anzichè nelle loro espressioni embrionali. In quest'ultimo caso, l'apparente identità non vale a suggerirci alcuna conclusione decisiva; in quello al contrario le stesse differenze rivelano una più profonda identità, che si esplica nelle forme peculiari di ciascuna mentalità, secondo il genio creativo di ciascun popolo.

Questa parentela elettiva di due filosofie è assai più importante e spiccata che non sia quella presunta parentela naturale, la quale assai spesso si dimostra in atto artificiosa e posticcia. Posto anche che una filosofia abbia tolto a un'altra alcuni elementi semplici e primordiali, con ciò non si può stabilire nessuna derivazione e neppur una lontana parentela dell'una e dell'altra, perchè a stabilire tali rapporti non basta una certa continuità della trama materiale su cui lavora il pensiero, ma è necessario che qualche tratto spirituale, l'intonazione e l'accento, si tra-

mandi. E nessuno vorrà affermare che il rigoroso spirito scientifico dei greci derivi in qualunque modo dall'avventuroso spirito dell'Oriente.

Ponendo termine a questa lunga, ma necessaria discussione, noi possiamo, con piena fiducia di non aver commesso alcun atto di arbitrio, iniziare la nostra storia della filosofia (che intende abbracciare tutto lo svolgimento del pensiero europeo) dalla filosofia greca. Questa fiducia non è ancora certezza, ma diverrà tale, quando nelle pagine seguenti il pensiero greco ci si mostrerà in tutta la pienezza della propria vita, e darà un accento suo particolare a tutta la speculazione filosofica posteriore.

In un certo senso si può affermare che la filosofia greca riempie di sè tutta la storia della filosofia, perchè ancora oggi noi ci moviamo nell'àmbito di quei problemi e di quelle premesse, che furon posti con mente sicura dai greci, più di duemila anni or sono.

Ma in un senso più circoscritto, bisogna designar come greca la sola filosofia antica, che precede il cristianesimo, perchè, se anche attraverso di questo si tramandano e si perpetuano gli antichi dati ed elementi di pensiero, essi son tuttavia fusi e incorporati in un organismo nuovo, che si svolge con forze proprie ed in maniera autonoma e originale.

Questa precedenza della filosofia antica rispetto al cristianesimo non va per altro intesa in un senso puramente cronologico, ma in un senso principalmente ideale, che subordina a sè il cronologico. Filosofia antica è quella che vive nell'antico spirito, anche se cronologicamente si esplica nell'era cristiana. Così noi impareremo a conoscere un vasto movimento di pensiero — il neo-platonismo — che

si esplica fino al VI secolo d. C., e tuttavia vedremo che esso appartiene alla filosofia antica, di cui costituisce l'ultimo momento. E per converso, includeremo nel periodo storico del cristianesimo alcune manifestazioni coeve al neo-platonismo, (la Patristica) che però appartengono allo spirito cristiano.

La storia non procede per misure geometriche, ma per categorie. E la filosofia antica non è un nome che aggruppi dall'esterno talune manifestazioni di pensiero, ma per l'appunto una categoria che segna della sua impronta indelebile tutte quelle manifestazioni. Noi vedremo, che pur nella varietà delle concezioni e dei sistemi in cui si svolge il pensiero antico, v'è un identico spirito e una medesima intonazione in tutti, per cui si dimostrano come diversi rami moventi da uno stesso ceppo.

E in tal riguardo, per accentuare il significato ideale della designazione scelta, possiamo specificarla anche più, col dire che la filosofia antica è essenzialmente filosofia greca, non già nel senso che gli abitanti del piccolo territorio circoscritto dall'Egeo abbiano essi soltanto avuto una filosofia, ma nel senso che tutta la vita speculativa del mondo antico riceve dal pensiero greco il proprio indirizzo.

I

I PRIMORDI

Le prime manifestazioni del pensiero greco, che presentano un interesse per lo svolgimento posteriore della filosofia, appartengono tutte al secolo VI a. C. In questo periodo si formano nei centri maggiori della civiltà ellenica, come l'Asia Minore, le isole dell'Egeo, l'Italia Meridionale, le prime scuole filosofiche, ciascuna con una fisonomia tutta propria e individuata, che esprime l'aspetto differenziale della mentalità che l'ha prodotta.

Il secolo VI è per la storia dei greci ricco di rivolgimenti e di lotte. Vi si svolge quel potente moto, che s'era iniziato fin dalla seconda metà del VII secolo, e che si suol designare come democratico, perchè si chiude con l'avvento del popolo al potere, già prima posseduto dall'aristocrazia. Interminabili lotte dei nobili e del popolo insanguinano le ricche città, sorte da una vita industre e attiva, e nel sangue ristagnano le energie e tramontano rapidamente le glorie conquistate in breve tempo dalle piccole repubbliche. Noi vediamo infatti alcune città distrug-

gersi, come Mileto, in lotte intestine, fino a scomparire quasi dalla storia, altre indebolirsi a tal punto da cedere all'urto degli stranieri, altre invece perdere la loro autonomia e fondersi con stati più potenti. Così il numero dei centri liberi e autonomi, che era prima assai grande, si assottiglia a poco a poco, finchè nel V secolo l'interesse politico graviterà tutto intorno a pochissimi centri, e infine intorno a un punto solo, Sparta o Atene, vicendevolmente, che sarà come il fulcro e la convergenza unica di tutte le forze.

In questo annullamento dell'antico particolarismo della vita greca non bisogna però vedere il semplice episodio contingente d'una lotta maggiore, ma appunto l'espressione di quella lotta di principii, che si combatteva tra il popolo e l'aristocrazia. Lo spopolamento e l'indebolimento delle città, come causa della perdita d'autonomia di molte tra loro, stava egualmente contro i due partiti combattenti; eppure servì di mezzo e strumento a uno solo di essi, che rappresentava alcune esigenze più alte di civiltà.

Il particolarismo di vita nei piccoli centri della Grecia e dell'Asia Minore era esponente d'uno stadio ancora giovanile dello sviluppo politico, che doveva necessariamente essere sorpassato, quando si fossero fatte sentire più vive le esigenze nuove dell'accresciuta popolazione, della progredita economia, di una politica più unitaria, capace di resistere alle grandi monarchie dei vicini continenti, di una intensificata cultura, e di un sentimento nazionale, che i frequenti rapporti favorivano.

Ora quell'antico particolarismo si impersonava tutto nel regime aristocratico, fondato sopra ceti ristretti ed esclusivi, che riponendo unicamente in se

stessi il proprio potere, erano spinti a circoscriverlo nei limiti della città, che segnavano in pari tempo gli estremi confini delle loro influenze e aderenze.

Al regime castale dell'aristocrazia succede con la democrazia un regime di classe, che è per sua natura libero dalle ristrettezze del primo. Quando a una politica puramente personale subentra una politica di partito o di classe, non è più necessaria una sfera d'influenza immediata e diretta, che come tale è sempre assai limitata, ma basta quell'influenza indiretta e mediata, che è data dai principii direttivi della classe o del partito. Nell'aristocrazia, o meglio, nelle forme primitive di essa che consideriamo, il potere è dato dal prestigio dei pochi; nella democrazia, invece, i molti che son governati sentono nei pochi che governano una parte di se stessi, e come la personificazione dei propri principii. Di qui la possibilità di una vasta azione politica, al di là dei confini della città, anzi sulle rovine di essi. Quest'azione sarà, come vedremo, subita dal popolo greco, più che liberamente voluta. Nel pieno sviluppo del regime democratico, esso imposterà ancora le lotte politiche nei termini di un intransigente particolarismo cittadino; ma non farà così che accellerare la caduta dei confini della città e il livellamento generale della vita.

C'è qualcosa di vitale in questo attaccamento dei greci alla πόλις, che ha la sua più elevata espressione nei grandi sistemi politici dell'età classica. La storia ha mostrato che l'avvento della democrazia è stato anche la loro rovina e che il periodo della massima creatività e individualità spirituale si chiude quando essi hanno perduto ogni forza per affermare il loro particolarismo e per contrastarne gl'impulsi dissolventi. Con Aristotile e con Alessandro Magno

si suole concludere rispettivamente la storia intellettuale e politica del popolo greco propriamente detto.

Ma c'è nondimeno nell'avvento della democrazia un valore positivo di grande momento per la civiltà. Esso rende possibile la rapida propagazione della vita greca al di là dei suoi originari confini e fa che le sue particolari conquiste diventino un comune patrimonio del mondo antico. La classica grecità confluisce nel più vasto ellenismo; essa vien salvata all'avvenire nell'atto stesso in cui sembra disperdersi e annullarsi.

La lotta contro l'aristocrazia, che nel VII secolo s'inizia in tutte le città greche, è creatrice e insieme creatura di nuove forme di vita, rispondenti alle più complesse esigenze dello spirito, che si presentano in quel dato momento storico. Essa ha per conseguenza la scomparsa dei piccoli centri autonomi, il livellamento di popoli, che prima erano vissuti chiusi in se stessi, e la formazione di centri maggiori, non più sedi naturali di vita indigena, ma punti di accentramento di tutta la vita greca, ormai bisognosa di una più rapida circolazione, e quindi esponenti dell'indirizzo e dell'azione democratica.

Le prime scuole filosofiche, le quali vengono designate col termine unico di presocratiche, ebbero origine durante le fasi intermedie di questa grande lotta, e talune anzi vi parteciparono con ardore e ne furono travolte. Il periodo delle tirannidi, che costituisce una fase transitoria tra il dominio dell'aristocrazia e della democrazia, e propriamente l'accentrarsi delle forze popolari nelle mani d'un tiranno, per combattere la classe compatta degli aristocratici, è il periodo più propizio alla formazione dei vari centri di cultura, a causa della tendenza

degl'improvvisati signori a circondarsi d'ingegni eletti per conferire prestigio al loro potere.

Una determinazione precisa dell'efficacia esercitata dalle prime scuole sulla vita pubblica del tempo, non è possibile, troppo oscura e dispersa è la storia di quel periodo, e insufficienti sono i ragguagli che ci forniscono le fonti. Noi sappiamo che molte scuole, di tendenze conservatrici, parteggiarono per il dominio dell'aristocrazia nelle città; tuttavia possiamo affermare con sicurezza che il significato e l'indirizzo più profondo dell'opera loro, come di tutte le scuole in generale, è in antitesi completa coi principii dell'antico regime.

Come le maggiori opere storiche del nostro tempo hanno dimostrato, il regime particolaristico dei primi tempi ha una costituzione intimamente teocratica. Lo sviluppo dei vari poteri in seno alla πόλις muove dal ceppo comune della religione della città, e questa a sua volta ha un carattere pienamente differenziato e distinto da quello di ogni altra, in quanto sorge dal culto che i cittadini professano pei loro morti, divinizzati nella memoria. Pertanto ogni città ha un complesso di divinità affatto municipali, che esprimono e simboleggiano la sua individualità e la sua autonomia di fronte alle altre.

Come avente una base teocratica, tutta la vita della πόλις ha per sua legge l'autorità e la tradizione, che annullano ogni libertà dell'individuo e ne costringono l'azione col loro formalismo inflessibile. Nè la vita dei singoli soltanto, ma anche quella della collettività è concepita in un tale formalismo: nessuna azione pubblica, nessuna deliberazione o linea di condotta ha un significato autonomo, nè ritrae la sua validità dalla ragione o dall'arbitrio degli uomini, ma ogni cosa riporta alla legge e al-

l'autorità, come a propria fonte e principio, la legittimazione della sua esistenza. Donde una visione trascendente della vita, che ha fuori di sè la sua ragione, e realizza un fine imposto da un potere sopraordinato, tanto più rigido e inflessibile, quanto più incomprensibile nella sua azione.

Ora, contro i due principii cardinali del regime particolaristico, la religione municipale e l'autorità, reagiscono fin dall'inizio le scuole filosofiche. La loro critica violenta del politeismo volgare e la concezione di un Dio unico, sia pure in una forma ingenua e panteistica, sono già un gran passo verso la demolizione dei confini che dividono le città, come organismi separati ed eterogenei, e svelano una più profonda identità nazionale e umana, che si esplica sotto una sola legge divina. D'altra parte, l'atteggiamento razionalistico dei pensatori, cioè il loro sforzo costante di spiegare secondo ragione le cose umane e naturali, allontanandosi coscientemente dalle tradizioni ed opinioni accolte dal volgo, costituisce il secondo aspetto culminante della loro opera demolitrice e insieme novatrice, nei riguardi del principio di autorità. La filosofia inizia la sua opera nel mondo occidentale con uno spirito attivo di ricerca e di critica, che ripudia i dati della tradizione e dell'autorità, dovunque indagando le ragioni intrinseche delle cose, e instaurando un concetto immanente della vita.

Ciò, come vedremo, è patente fin dagl'inizi della speculazione; ma l'efficacia maggiore di quest'opera non si rivelerà che più tardi, quando la crisi stessa della vita greca avrà suscitato in una forma riflessa e cosciente il problema religioso e morale, e, ciò che nei primi pensatori è un irriflesso atteggiamento, si sarà convertito in un vero còmpito del pensiero.

Se ora vogliamo acquistare una conoscenza più particolareggiata delle prime scuole, ciascuna delle quali contribuisce per la sua parte ben delimitata alla formazione dei problemi filosofici, dobbiamo in primo luogo indagare il posto che esse occupano nella vita del tempo e la forma della loro organizzazione.

Le fonti ci danno molte e minute notizie della vita dei singoli filosofi e delle svariate esplicazioni della loro attività. La parola «filosofo», come noi oggi intendiamo, esprime una figura troppo circoscritta e specializzata, che non corrisponde più all'antica, tranne che per un rispetto tutto soggettivo, di atteggiamento e di serietà mentale. Ma i φιλόσοφοι o σοφοί erano per i greci i dotti in senso largo, la cui attività, non ancora specializzata, si svolgeva in campi svariatissimi.

I primi filosofi ci sono infatti tramandati come legislatori, uomini di stato, artisti, scienziati, e così via. Una tale molteplicità d'indirizzi si poteva solo nella leggenda comporre in poche personalità superiori (p. es., i sette saggi), depositarie di tutta la scienza del tempo; ma in realtà essa denotava una cultura alquanto bassa e superficiale, come siamo soliti di osservare in tutti coloro che non hanno specializzato (e però veramente esercitato) la propria attività mentale. Doveva così generarsi quella polistoria (πολυμαθία) che è assolutamente contraria al vero abito scientifico e contro cui si rivolge la filosofia posteriore, non appena, con l'approfondirsi, comincia a delimitare i propri confini. Già in Eraclito, che è uno dei primi e più fieri critici della scienza antecedente, noi troviamo qualche mordace epigramma contro la polistoria [1]; e tale opposizione,

(1) *Fr.* 60, in Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1906².

continuata da molti, culmina in Democrito [1], che è tra i dotti dell'antichità quello che più si avvicina al tipo dello scienziato moderno.

Le prime scuole filosofiche, non altrimenti dai loro membri, non sono specializzate, nè hanno confini precisi. È mancato al pensiero filosofico dei greci l'urto d'interessi religiosi e politici, agenti come forze estranee ed ostili; anzi, essi sono stati inclusi, fin dall'inizio, nella sua corrente.

La religione gli è ostile nel suo principio, ma, come forza politicamente effettiva, non ha una salda costituzione e organizzazione da opporgli; inoltre le esigenze spirituali, che essa rappresenta, possono venire in parte soddisfatte nell'àmbito stesso delle scuole filosofiche. L'assenza di una casta religiosa, con prerogative e attribuzioni proprie, fa sì che ogni corporazione laica disimpegni le funzioni che sarebbero pertinenza di quella. E se osserviamo che i filosofi si pongono tutti, più o meno recisamente, contro i riti della religione popolare, non dobbiamo vedere in ciò la prova di una loro irreligiosità, ma piuttosto di una religiosità diversa, che può anche affermarsi nel dispregio verso altri culti, perchè non c'è tra quella e questi il legame di una chiesa unica, che simboleggi l'unità delle aspirazioni umane in quel campo. Per questa sua libertà sul terreno religioso, il pensiero greco si esplica senza troppi impedimenti, non perdendo mai la propria serenità e il proprio equilibrio.

Esso attinge tuttavia alle tradizioni religiose, come a un comune patrimonio, con piena libertà, non inceppata da nessuna irrigidita struttura di dommi. La religiosità greca, per questa sua scarsa

(1) *Fr.* 64, 65 (Diels).

compagine ecclesiastica, ha potuto svolgersi armonicamente col genio del popolo ed esercitare così, sulla stessa vita speculativa, una pluralità d'impulsi appropriati al grado dello sviluppo storico, e quindi altamente benefici. Dalla religione naturalistica del periodo omerico e di quello esiodeo, si passa per lente gradazioni alla religione antropologica dei misteri di Apollo e di Dioniso, che si diffonde su vasta scala nel VI e nel V secolo, cioè proprio quando l'interesse antropologico assume un'importanza centrale nella vita scientifica e sociale. E la filosofia, che si svolge anch'essa nella stessa linea, riceve egualmente influssi dalle primitive cosmogonie e teogonie e dalle più recenti dottrine dell'anima umana e del suo peculiare destino.

L'influenza del culto dei misteri, come recenti studi hanno mostrato, non va circoscritta in un singolo periodo storico. Da ricerche moderne sull'orfismo risulta che vi sono state varie redazioni delle leggende orfiche, alcune delle quali hanno lasciato tracce notevoli nei più antichi monumenti del pensiero filosofico. Ma l'interesse psicologico e morale si è manifestato prevalente nell'àmbito di questi misteri, sviluppando in un indirizzo del tutto peculiare le loro leggende cosmogoniche. Così è accaduto per il mito di Dioniso-Zagreo. La leggendaria gesta dei Titani che uccidono e divorano Zagreo e vengono perciò fulminati da Zeus; Zagreo che risuscita sotto il nome di Dioniso; la stirpe umana che nasce dalle ceneri dei Titani: tutto questo intreccio fantastico di leggende assume nell'orfismo un caratteristico rilievo psicologico e morale. La lotta di Dioniso e dei Titani diviene lotta del bene contro il male; l'umanità che nasce dalle ceneri dei Titani divoratori di Zagreo viene a compendiare in sè le due na-

ture e porta seco, nel suo nascere, il vizio originario della colpa titanica.

Di qui quell'elemento drammatico e passionale della vita morale e religiosa, in cui si manifesta per la prima volta l'autonomia dell'individuo contro un passato di servaggio e di schiavitù. Nell'immaginazione dei popoli che cominciano ad apprezzare i vantaggi della vita civile e libera, le età più antiche della loro storia vengono comprese in una visione tetra e tragica, perchè solo tardi gli uomini acquistano coscienza che il progredire avvenga tra un bene e un meglio; mentre al principio credono che gli estremi di esso siano il male e il bene. L'idea di una caduta iniziale dell'umanità, per cui questa, perdendo una felicità che le era destinata senza merito, fu concepita tutta nel peccato; tale idea è il frutto delle prime riflessioni di un pensiero che intende già il bene che la vita umana si va procacciando, ma non intende che ciò che lo fa un bene è l'atto del procacciarselo col proprio lavoro; e perciò sopprime questo lavoro e immagina il bene come un dono prezioso.

Contemporaneamente all'idea della caduta, sorge l'idea della espiazione e della redenzione, che nel pensiero di alcuni popoli, fortemente preoccupati dal problema religioso, assume un interesse centrale e dominante. La forma dell'espiazione è di solito il sacrificio rituale, con tutte le complicazioni del simbolismo che vi è connesso, e che sono tanto più grandi quanto meno viva è la coscienza che il male possa risolversi con la sola forza dell'individuo, e più necessaria si dimostra un'azione emanante da una potenza superiore.

Questo processo spirituale, presso i greci, è limitato alla cerchia degl'iniziati ai misteri. Nell'orfi-

smo noi osserviamo il formarsi di tutto un complicato ritualismo, sulla trama leggera dei miti originari, ma dietro l'impulso di forti esigenze religiose e mistiche. La sorte di Zagreo che, inseguito dai Titani, subisce numerose trasformazioni; e, divorato alla fine, risorge per volere di Zeus, diviene il simbolo trascendente della vita umana. Anche l'uomo infatti, come partecipe della natura del bene e del male, diviene il teatro della lotta divina e ne realizza in sè il mitico epilogo, con un processo di epurazione e di espiazione. La macchia originaria ch'egli deve lavare, è la colpa dei suoi protoparenti, i Titani. Ma un peccato così trascendente l'imputabilità degl'individui, richiede un soggetto del pari trascendente, che formi l'unica e continua trama dell'umanità, in tutto il corso delle sue generazioni. Sorge così l'idea dell'anima, come un individuo in sè chiuso e compiuto, che si estende oltre i limiti della vita individuale, e, caduta una prima volta nel carcere del corpo, per effetto della colpa, s'incarna successivamente in nuovi corpi, fino a che la redenzione non è compiuta.

Della novità, anzi della stranezza di questa rappresentazione dell'anima, noi possiamo renderci conto solo col confronto delle intuizioni religiose dell'età omerica: quando, all'ingenuo naturalismo l'anima e il corpo non appaiono ancora dissociati nè per natura, nè per destino; e, anche dopo la morte dell'individuo non sopravvive che una vaga ombra, proiezione immaginaria nel tempo, come già, durante la vita, nello spazio, di un'entità tutta corporea. L'importanza dei misteri sullo sviluppo filosofico consisterà principalmente, come vedremo, nell'inserire in esso il nuovo e strano concetto dell'anima.

La psicologia orfica s'integra poi con una più

complessa intuizione etica e sociale. La colpa originaria dev'essere lavata perchè l'anima riassorga nella sua purezza e si liberi dal carcere corporeo: quindi la necessità di una pratica e di un rito di purificazioni; e insieme di una mistica e trascendente azione teandrica, che ponga l'uomo in grado di rinnovarsi, rinnovando il fato del dio, facendosi dio a sua volta. D'altra parte poi, l'impossibilità che una sola e breve incarnazione esaurisca il processo espiatorio, pone l'esigenza di incarnazioni successive, concepite, per via della metempsicosi, in una continuità ininterrotta. L'orfismo percorre così tutta la gamma del misticismo religioso, dallo scoramento della caduta, all'espiazione, all'estasi e all'indiamento, delle cui manifestazioni frenetiche ci è rimasta l'eco nel ricordo delle rappresentazioni dionisiache.

L'influenza dell'orfismo sul pensiero filosofico è stata negli ultimi tempi posta in rilievo ed anche notevolmente esagerata. Si è voluto spesso trasformare in prove di una diretta filiazione ciò che in realtà non era se non un complesso di suggestioni mentali, pur alcune volte vive e profonde. In linea di massima, si può affermare che l'accentuazione spirituale, nei misteri e nella filosofia, è nettamente divergente, perchè quelli tendono verso il misticismo e il simbolismo, e questa invece tende verso una sistemazione razionalistica del proprio contenuto, quand'anche le venga offerto in forma mitica e simbolica.

Questa diversità di accento ci suggerisce anche il limite della differenza: dove la tendenza razionalistica è più spiccata, ivi l'influsso della misteriosofia si rarifica, e viceversa. Durante tutto il periodo classico della filosofia quell'influsso è quasi sempre

sporadico e non intacca la compagine razionalistica delle dottrine. In fondo, le nebulosità dei riti e delle formule erano aliene dal temperamento filosofico schiettamente greco, dominato da tendenze astrattive e scientifiche. Inoltre l'antitesi del bene e del male, il dualismo dell'anima e del corpo, l'ascetismo e il misticismo, discordavano con quel senso misurato ed equilibrato della vita, con quella comprensione armonica dei rapporti psicologici e morali, che formano il pregio della mentalità greca. Ecco perchè, nel periodo classico, l'oscuro simbolismo e il misticismo appaiono nello sfondo remoto e nebbioso di un pensiero che, nella sua prossimità, fa tutto trasparente e chiaro; e dov'anche intaccano in parte la visione, non riescono mai completamente ad annebbiarla. Ma, latenti e remoti, essi hanno tuttavia sempre una qualche presenza, e finiscono poi, col rivelarla più imminente, quando la schietta grecità va a confondersi nel più vasto ellenismo dell'età alessandrina. Allora, quel tanto di esoterico e di mistico, che non aveva mai esulato dal pensiero greco, sarà posto in piena evidenza, e farà da tramite ed interprete tra il mondo greco e l'oriente, giovando nel tempo stesso a rallentare, trasformandola per quanto è possibile, l'ondata dello spirito orientale.

Ma nella filosofia greca, fin dai suoi primordi, le esigenze morali e religiose, quando ancora non raggiungono la formulazione ben definita di sistemi di etica, prendono di solito una forma sentenziosa e precettistica, che rivela già uno spirito di serena osservazione, capace di risolvere, senza il sussidio d'un trascendente simbolismo, ogni idea di schiavitù e di caduta. E, per quanto i frammenti morali non

costituiscano la parte più profonda dei primi sistemi, pure v'è in essi una ricchezza di esperienza e una fiducia nelle forze umane, che contrastano con le idee che nello stesso tempo erano prevalenti nella coscienza popolare, e che hanno ricevuto la loro ultima espressione nella letteratura.

Se noi per esempio riflettiamo sul contenuto di vita di cui è materiata la tragedia greca del periodo classico (V secolo), astraendo da ogni considerazione puramente formale ed estetica intorno ad essa, noi vediamo che ivi predomina l'idea di un meccanismo e fatalismo di rapporti umani e naturali, in cui l'individuo si trova preso e costretto suo malgrado, e contro cui invano egli cerca di ribellarsi. L'uomo incolpevole espia le colpe dei suoi antenati, o è spinto a peccare per una fatale condanna alla perdizione che grava sulla sua famiglia: v'è qui un'idea solidale della colpa, che è una negazione vera e propria del concetto di colpa, e si riporta piuttosto a quello della caduta, pur con l'accenno d'una coscienza nuova, che non vuol subire una sorte imposta arbitrariamente, e si ribella e lotta contro un fato indegno.

Queste idee dovevano esser generalmente diffuse nel popolo; e se l'artista, col saperle oggettivare innanzi alla propria fantasia per ritrarle nel loro aspetto più drammatico, mostrava di essere libero dalla schiavitù che esse implicavano, tale liberazione tuttavia non era il frutto di una più alta moralità, ma solo di una potente forza di visione artistica.

Anche nella filosofia primitiva, noi troviamo certamente lo stesso corredo di concetti astratti e trascendenti. La necessità, il fato, che nelle rappresentazioni religiose erano anteposti e sovrapposti perfino agli dèi, vengono inseriti nelle nuove cosmo-

logie e formano così i principii direttivi per la sistemazione e coordinazione dei fenomeni. Ma già in questa funzione teoretica, la loro rigida trascendenza si tempera e si piega ai bisogni del pensiero umano: quei concetti, in fondo, anticipano le leggi costanti della più matura riflessione scientifica; essi danno affidamento al pensiero sulla regolarità e costanza della successione dei fenomeni, assai più che non lo sgomentino con una schiavitù incombente dall'alto.

Sotto l'aspetto etico, poi, le frammentarie riflessioni dei filosofi di questo tempo sono rivelatrici di una coscienza morale che emerge quasi libera dall'antica schiavitù del destino, e comincia a determinare le condizioni di una vita autonoma da realizzare. Da questo punto di vista, l'umile precettistica morale di quei frammenti acquista un significato assai profondo, e la stessa serenità e l'equilibrio delle riflessioni valgono a denotare un pensiero che riesce già a possedersi nella propria opera. Il foco a cui convergono le varie e minute norme si compendia tutto nell'espressione: τὸ φρονεῖν che non ha corrispondente in nessuna lingua moderna, perchè è appropriata unicamente alla concezione antica della vita, e cioè all'unità ancora indifferenziata, eppure armonica, di tutte le forze e attività spirituali, in cui quella si compendia. Φρόνησις è la virtù a cui ci avvia l'abito del φρονεῖν; noi possiamo renderla con saggezza o prudenza, purchè non cediamo alla suggestione dei termini moderni, e quindi non imputiamo agli antichi una concezione intellettualistica della morale. Φρόνησις non è la saggezza in un senso puramente teorico; ma esprime l'unità indifferenziata dell'atteggiamento teoretico e pratico, e cioè l'equilibrio mentale e morale dell'individuo nella

realtà in cui vive e nelle stesse vicende della sua vita. Per conseguenza, essa si esplica, tanto nel porre in guardia gli uomini dal credere alle illusioni dei sensi, nella ricerca della verità; quanto dal cedere alla violenza delle passioni, nella pratica della vita.

Tuttavia, se una distinzione del teoretico e del pratico non v'è nelle dottrine dei presocratici, essa esiste nell'atteggiamento loro, come pensatori, in quanto danno un maggior rilievo alla trattazione di problemi, che noi oggi siamo abituati a chiamare teoretici. Ed in questo senso noi diciamo che la filosofia greca non sia sorta da potenti preoccupazioni morali, e non abbia creato nei primi due secoli nessun sistema di morale. Non è dunque che questa distinzione rientri nella loro filosofia, ma al contrario, la loro filosofia rientra in questa distinzione.

L'atteggiamento del pensiero filosofico greco di fronte ai suoi problemi è ritratto assai bene da Aristotile, quando ci dice che la meraviglia è la madre della filosofia. Questa osservazione, enunciata astrattamente, è falsa, perchè l'interesse filosofico non muove da un punto fisso, determinato una volta per tutte, ma da qualunque motivo spirituale, che nello svolgimento della vita si presenti, a un istante dato, come dominante e centrale. Quindi la filosofia si genera dalla meraviglia, come dal dubbio, o dalla fede, o dall'entusiasmo: la storia soltanto può dirci quale sia stata l'origine di un dato movimento filosofico.

Da un punto di vista storico, invece, l'osservazione d'Aristotile si rivela come profondamente vera, perchè la filosofia greca sorge per l'appunto dalla meraviglia, se per questa s'intende il germe d'ogni vita intellettuale e teoretica. Dalla meraviglia

che suscitano i fenomeni del mondo naturale, si sveglia nei greci lo spirito scientifico d'osservazione, e da questo poi si svolge la tendenza ad astrarre e a teorizzare i risultati delle ricerche.

Ciò che in questo processo è sommamente caratteristico, è che esso si compie in un tempo assai breve, senza che quasi il pensiero si sia fermato nelle tappe intermedie. Infatti, fin dall'inizio, la speculazione greca mira alla conquista della scienza (ἐπιστήμη), nella imponente compiutezza della sua organizzazione formale, come profondamente distinta dall'opinione (δόκα), come avente un metodo proprio e una propria luce intrinseca di verità. La coscienza dell'autonomia dell'edificio scientifico è per essi infinitamente più viva che per noi moderni. Noi infatti portiamo tutti latente nell'animo un empirismo che ci fa apparire la scienza come il semplice perfezionamento di un lavoro mentale prescientifico; e un naturalismo, che ci fa considerare la scienza come il semplice riflesso di una realtà naturale, in sè compiuta e organizzata. Perciò noi siamo spinti, per due vie opposte, a togliere autonomia ed originalità alla scienza. Per i greci al contrario l'ἐπιστήμη è qualcosa di totalmente diverso dalla vita sensibile e dal pensiero comune; e neppur di fronte alla realtà naturale perde la propria autonomia; anzi, quando tutte e due non fanno un sol corpo, stanno l'una accanto all'altra come due edificii di eguale solidità. La scienza è qualcosa di reale; è un ente: concetto profondo, a cui però i moderni si sono affatto disusati.

Questo esempio, di traduzione metafisica di un concetto scientifico, non è del resto isolato, ma risponde a una intima tendenza della mentalità greca. Dovunque essa mira ad epurare il contenuto sensibile delle rappresentazioni e a rintracciare i prin-

cipii elementari e generali che sono in gioco nella realtà. Per tal modo riesce assai di buon'ora a concepire le antinomie primordiali che dominano le forze della natura, come quella del pieno e del vuoto, del finito e dell'infinito, e dell'uno e del più, ecc., e sa rendersi presente, nella sua drammatica evidenza, l'unità primordiale che si esplica attraverso quei conflitti.

La ricerca filosofica assume un andamento assai rigido e schematico, mossa com'è da semplici fattori intellettuali e astratti, senza quasi nessun colorito di dati sensibili. Ad esempio, l'antitesi del pieno e del vuoto non viene svolta sul terreno delle osservazioni empiriche, come nella scienza moderna, ma sul terreno metafisico dell'essere e del non-essere. Il pensatore greco discute la tesi atomistica, secondo la quale le particelle della materia sono circondate dal vuoto, affermando o negando la realtà del non-essere. Da questo atteggiamento di pensiero si svolgeranno la dialettica e la metafisica, non già le scienze particolari della natura, come noi moderni intendiamo. E se pure indubbiamente gli storici di queste scienze possono trovare e trovano un'abbondanza di dati e di addentellati nelle antiche fonti, non c'è da equivocare sul valore di tali reperti: si tratta di spunti, di anticipazioni suggestive, ma non dell'organismo — neppur embrionale — della scienza della natura [1]. Altrimenti ci sarebbe da meravigliarsi di una così lunga infecondità dei primi germi. Le scienze particolari della natura — è bene ricordarlo — non sono il coronamento dell'antica fisica; sorgeranno

(1) Uno spunto mentale isolato è quasi nulla; per lo sviluppo scientifico tutto dipende da un costante atteggiamento, da un indirizzo organico del pensiero.

invece, molti secoli più tardi, dalla dissoluzione di tutta la concezione del mondo degli antichi. Democrito non è il precursore di Galilei o di Newton, ma di Platone, di Aristotile, degli Stoici e degli Epicurei.

La tendenza puramente speculativa dà al naturalismo delle filosofie presocratiche un carattere tutto razionalistico e astratto. Φύσις non è per esse la natura nella ricchezza delle sue forme e specificazioni; ma l'ordine primordiale, semplice, immutabile delle cose, che non accoglie in sè il mutevole e contingente delle singole creature. Essa compendia in sè ciò che diciamo propriamente naturale e ciò che diciamo umano: una comune necessità presiede all'uno e all'altro. Lo sdoppiamento dell'uomo e della realtà naturale non procederà che gradatamente, e, al principio, con un'apparente svalutazione del contributo dell'uno rispetto a quello dell'altra. Si formano così le prime antitesi tra l'essere φύσει e l'essere νόμῳ, tra la realtà e la fittizia convenzione degli uomini, degradata ad arbitrio di fronte alla costanza e alla regolarità della natura.

Il capovolgimento delle due posizioni speculative avverrà poi nel corso di molti secoli, e l'arbitraria legislazione degli uomini finirà con l'imporsi anche alla natura. Ma il pensiero greco, dominato in tutte le sue fasi dall'idea che nel solo oggetto, nella sola natura stia la realtà, non giunge alla fase risolutiva del conflitto, e solo talvolta s'illude di averlo composto, in una concezione che armonizza i due termini, perdendo di vista il valore essenziale della loro lotta.

In generale, la sfera del soggettivo, dove noi moderni riconosciamo il motivo creatore, libero e originale del nostro essere, è svalutata e ridotta al grado di mera apparenza. E il nome stesso di soggetto (τὸ

ὑπο-κείμενον, sub-jectum) rivela nella sua etimologia un alcunchè di sottoposto e dipendente.

Tale svalutazione del soggetto, nella più antica filosofia greca si traduce, sia in un sentimento di sfiducia verso la percezione sensibile e l'opinione che ne deriva, le quali rientrano nella sfera della soggettività; sia, nel campo dei rapporti pratici, in un abbassamento dell'arbitrio individuale, di fronte alle esigenze sopraordinate della realtà naturale.

La stessa tendenza oggettivistica del pensiero, unita alla sfiducia che il soggetto ha per le proprie forze, vale a spiegarci il tono a volte pessimistico e scettico dei presocratici: scetticismo e pessimismo, che hanno un valore tutto dialettico e costruttivo, quando quei filosofi alla luce del pensiero assalgono le opinioni e i sensi; ma che talvolta assumono un significato meramente negativo, quando il pensiero (che in ultima istanza attinge la sua forza alla soggettività) finisce col perdere la fiducia in se medesimo e col considerare il proprio oggetto come impenetrabile. È nota la sentenza di Eraclito, che i pensieri siano giochi di fanciulli (1); accenti pessimistici si trovano anche in Senofane e in Empedocle; e lo stesso Democrito ha enunciato la massima: che in realtà (ἐτεῇ) niente sappiamo, perchè la realtà è nel profondo (ἐν βυθῷ) (2).

Ma il significato più intimo di questo incipiente scetticismo non potrà chiarirsi che in seguito, quando saremo entrati nello spirito della filosofia greca.

---

(1) *Fr.* 70 (Diels).
(2) *Fr.* 117 (Diels).

II

I PRESOCRATICI

1. Caratteri generali. — L'immagine dei più antichi pensatori della Grecia ci è pervenuta quasi stilizzata e compresa in una cornice mentale che vi è stata adattata quasi dall'esterno. Noi infatti non possediamo le opere originali di quegli scrittori, ma solo un certo numero di frammenti, incastonati nelle opere di filosofi posteriori, che, appartenendo a una età storica dominata da forti interessi scientifici e razionalistici, hanno inconsapevolmente impresso questa propria maniera nei lontani predecessori, dando maggior risalto alla parte più propriamente scientifica dei loro scritti. Ma da qualche accenno luminoso, da qualche frammento superstite di tutt'altra natura, e anche dalla stessa intonazione fantastica di molti passaggi, che pure hanno un interesse per la scienza, possiamo facilmente intuire che quelle opere avessero una differente struttura. Esse erano opere di poesia non meno che di scienza (ed in forma di poemi erano in gran parte composte), intrecciavano l'analisi fisica con i miti della cosmogonia, ed

erano racconti della creazione nel tempo stesso che ricerche dei principii costitutivi delle cose.

Per la storia del pensiero, non è troppo da rimpiangere che la parte scientifica e la parte mitica di quegli scritti ci siano pervenute con una diversa prospettiva, l'una più al centro, l'altra ricacciata nello sfondo. L'originalità vera del pensiero greco doveva consistere — come il posteriore sviluppo ci dimostra — nella scienza, nell'organizzazione logica del contenuto mentale; perciò quello che dell'antica filosofia ha più durevolmente sopravvissuto è per l'appunto quello che era più fecondo di avvenire. Ma la rimanente parte ha, pur nella sua prospettiva appropriata, un'importanza notevole: non soltanto essa ci mostra gli addentellati nel passato — nella mitologia e nella cosmogonia — della scienza greca, ma, più ancora, ci fa vedere come e quanto quel passato sia tuttora presente nella nuova scienza; quindi ci rivela il carattere, l'intonazione di essa.

La scienza degli antichi filosofi è infatti una razionalizzazione dei miti; i suoi principii direttivi mirano all'epurazione intellettuale degli elementi e delle forze divinizzate delle antiche cosmogonie; e lo stesso carattere genetico della ricerca — che vuol ripercorrere tutta la storia del mondo — non è che l'elaborazione concettuale dei vecchi racconti della genesi. I punti di contatto tra i dati delle leggende cosmogoniche e i primi concetti filosofici sono evidenti: Talete che pone nell'acqua l'origine delle cose non fa che prolungare il mito cosmogonico di Oceano; l'infinito di Anassimandro rassomiglia al Caos originario della leggenda, e così via. Anche le forze con le quali i filosofi spiegano il differenziamento della primitiva realtà elementare, la necessità e il caso, l'amore e l'odio, ricordano le personificazioni

divine dei miti cosmogonici, che improntano la loro azione di un'epica grandiosità.

Questi rapporti con la leggenda ci spiegano l'apparente stranezza delle prime filosofie: che alternano al più rozzo e spesso infantile naturalismo il più ardito e luminoso idealismo. Noi saremmo facilmente sviati sul senso di alcune affermazioni e intuizioni — in cui potremmo esser tentati a trasferire concetti del nostro spiritualismo — se non ci soccorresse opportunamente quel criterio storico, e non ci facesse ravvisare in esse il più delle volte delle personificazioni mitiche e fantastiche. La loro idealità è un'elevazione poetica più che concettuale, e si converte spesso, in ultima istanza, in una materialità ingenua e indifferenziata. Siffatto indirizzo è stato ben definito come ilozoistico: ivi la materia, la vita e il pensiero stesso si alternano e si scambiano le parti, formando una unità neutra e indifferente.

Con questo preliminare accorgimento noi dobbiamo rivolgerci alla lettura dei presocratici; e se pure le esigenze storiche e sistematiche ci costringono, nella nostra esposizione, ad accentuare il significato scientifico delle loro indagini, è necessario tener presente che questa scienza è ancora inviluppata in un certo alone mitico, e quindi esser cauti nel trarre conclusioni troppo recise da qualche spunto vivamente suggestivo.

Tuttavia, anche in un'atmosfera leggendaria, è sempre una scienza che si va svolgendo e che, col rigore della sua organizzazione formale, trascende il suo contenuto provvisorio e inadeguato e ne postula e ne prepara uno migliore, mercè una progressiva epurazione del mito, fino al punto in cui esso sarà risoluto nella piena consapevolezza del pensiero.

La novità, l'originalità dei presocratici sta per-

tanto nell'avviamento alla scienza, non già nella sopravvivenza del mito; ed è quindi del tutto naturale che, nella considerazione degli storici antichi e moderni, l'aspetto scientifico dell'opera loro abbia un rilievo preponderante, pur con quei necessari temperamenti che la presenza del contenuto mitico esige.

2. Gli Ionici. — I filosofi greci anteriori a Socrate vengono, da Aristotile in poi, designati col nome di φυσιόλογοι, o, in linguaggio moderno, naturalisti, perchè all'indagine della natura diedero un posto centrale nelle loro ricerche, e riportarono a cause e principii naturali la spiegazione del mondo. Il loro naturalismo, ingenuo e indifferenziato, comprende tanto quel che noi siamo soliti di considerare come scienza fisica, quanto ciò che con termine post-aristotelico vien chiamato metafisica, o ricerca dei principii supremi che reggono il mondo fisico.

Così, colui che la tradizione ci dà come il più antico filosofo, Talete di Mileto, fondatore della scuola ionica, vien celebrato, tanto per aver predetto un'ecclissi solare e compiuto alcune scoperte nel campo della geometria, quanto per aver tentato una spiegazione di ciò che forma il principio e il fondamento del mondo fisico. Nato verso la 34ª Olimpiade (624 a. C.) in Mileto, la sua vita cade nel periodo della lotta che si combattè tra i popoli della Lidia e della Media, e che, com'è noto, terminò con la disfatta che Ciro inflisse a Creso, e con la dissoluzione del vasto impero lidico. Durante questa lotta, Talete esplicò la propria attività politica in pro' di Mileto, sconsigliando i suoi concittadini a unirsi con Creso contro Ciro.

La ragione per cui si dà a Talete un posto così importante nella storia del pensiero, sì da iniziare

con lui il corso della vita speculativa nel mondo occidentale, sta tutta nell'intuizione ch'egli ebbe d'un problema centrale della filosofia: la ricerca dell'ἀρχή, cioè del principio primordiale delle cose. E se anche il nome della ricerca non è dovuto a lui, ma assai probabilmente al suo successore Anassimandro [1], a lui tuttavia è dovuto il merito sostanziale dell'indagine iniziata.

Per renderci conto del significato della ricerca noi dobbiamo por mente a quella rappresentazione ingenua, prescientifica, che l'uomo primitivo si forma del mondo, e da cui prende necessariamente le mosse la considerazione scientifica. Il mondo, com'è dato all'esperienza immediata, è una pluralità fuggevole, e sempre rinnovantesi, di elementi sensibili: ogni sensazione, con la novità del suo apparire, è un aspetto nuovo del mondo, anzi potremmo dire è un nuovo mondo, perchè nella sensazione per sè presa non v'è nessuna coordinazione con le altre che l'accompagnano e la seguono. Quindi la vita sensibile è una vita dispersa, dove nulla si conserva, ma tutto si dissipa, e muore e rinasce in una varietà imprevedibile di forme e di guise.

Ma quest'universo meramente sensibile non è che una finzione: un semplice mezzo di cui ci serviamo per indagare come si esercita l'opera riflessa e coordinatrice del pensiero umano, sui dati primordiali della vita sensibile. Così già la fantasia del greco primitivo disciplinava il mondo che veniva offerto dai sensi, con l'escogitare forze e principii direttivi, destinati a reggere, come una trama tenace e ben connessa, la pluralità incomposta dei dati sensibili. Si formavano in tal modo le prime rudimentali con-

(1) Simpl., *Phys.*, 32 b; Hippol., *Ref.*, I, 6, 1-7, etc.

cezioni del mondo, dove la natura appariva già come un insieme di forze, che venivano elevate al grado di divinità, quasi a consacrarne il carattere elettivo. Questa pluralità di forze deificate, nell'universo fantastico-religioso del greco antico, rappresenta, di fronte alla pluralità incomposta dell'universo meramente sensibile, già un principio più elevato, di ordine, di finitezza, di gerarchia. Gli dèi risentono ancora del particolarismo e del pluralismo della vita sensibile immediata, ma già cominciano a disporsi secondo una scala di dignità, avente il suo vertice in Zeus; indizi di un primo orientamento, benchè nebuloso e vago, del pensiero umano verso l'unificazione del mondo, col riconoscere agli elementi diversi di cui consta un'identica natura, e alle varie forze che lo reggono un'identica legge.

Ma l'aspirazione non diventa un vero possesso se non quando alle costruzioni fantastiche della teogonia subentra uno spirito più rigoroso di analisi, capace di ricercare tra le forze effettualmente operanti quella da cui tutte le altre si originano ed a cui si riferiscono, in ultima istanza, come alla loro espressione più semplice ed elementare. Tale è appunto la ricerca dell'ἀρχή intrapresa da Talete: un'analisi scientifica, intesa a scoprire il principio unitario del mondo fisico, vincendo l'eterogeneità apparente dei dati che offre l'esperienza sensibile. E quale che possa essere il valore delle conclusioni a cui Talete pervenne con tale procedimento, il suo merito grandissimo è stato d'aver sentito il bisogno di dare una salda unità al mondo, cioè di aver compreso che v'è un'unità naturale di tutte le cose, esistente malgrado la loro varietà, e per cui si può dire che tutti i fenomeni formano un sol mondo, una sola esperienza, e son quindi strettamente connessi tra

loro. Le scoperte posteriori della filosofia gravitano in massima parte intorno a questo nucleo centrale.

Nell'etimologia stessa del termine ἀρχή è espresso il carattere specifico della ricerca di Talete. Ἀρχή equivale a principio; ora, tanto nel termine antico quanto in quello moderno, si possono rintracciare due diversi significati, o che si ponga mente a qualcosa da cui s'inizia temporalmente una data serie, o che si consideri logicamente qualcosa di semplice che sottostà a un certo complesso, di stabile a un certo mutamento. I due significati appaiono confusi in Talete e nei naturalisti posteriori, così come la fisica è confusa con la cosmogonia. L'ispirazione dei racconti cosmogonici dava all'ἀρχή un significato temporale, come di un punto d'inizio del divenire. Ma il già risvegliato interesse scientifico, naturalistico, doveva convertirlo in un significato logico, in un risultato d'un processo analitico, con cui si riduceva, via via, ciò che forma la varietà e la mutevolezza dei fatti naturali, fino a scoprire la comune radice. E che questo secondo significato fosse prevalente, si argomenta da ciò, che nella posteriore storia dell'ἀρχή, il mero originario si epura sempre più dalla scorie sensibile, acquista un valore razionale, incommensurabile con quello dei rozzi ed immaginari cominciamenti delle cosmogonie.

Secondo Talete, il principio originario è l'acqua: non certo questa o quell'acqua concreta, ma quell'acqua che esisteva in principio, e da cui si originarono così le acque ora esistenti come le terre e l'aria. Noi non conosciamo in particolare il procedimento seguito da Talete nella sua scoperta: forse, dice Aristotile [1], egli trasse la sua ipotesi dal fatto

(1) *Metaph.*, 1, 3, p. 983 b 7 segg. V. anche Teophr., *fr.* 1 (Simpl. in *Phys.*, 6 a).

che il nutrimento degli esseri è sempre umido, che il calore stesso vien dall'umidità e che l'umidità fa vivere tutto ciò ch'esiste. A questo primo motivo, Talete aggiunse l'altra osservazione che i germi di tutti gli esseri sono di natura umida, e che l'acqua è il principio di tutto ciò ch'è umido. Il ragguaglio è, come si vede, assai scarso. A ogni modo, l'aspetto più saliente della filosofia ionica non sta in questa determinazione specifica dell'elemento primordiale, che varia da un pensatore all'altro della scuola: per Anassimandro (n. nel 610) il principio non è più l'acqua ma l'ἄπειρον, cioè l'infinito: per Anassimene il terzo grande Milesio, (n. intorno al 585), esso è l'aria.

Ciò che invece contraddistingue assai meglio la scuola, ed è di gran momento per lo sviluppo posteriore della filosofia, è il carattere della ricerca e del procedimento da essa seguito, l'aver cioè indagato la sostanza unica, elementare e materiale delle cose (ὕλη), considerando, come dice Aristotile [1], ciò che resta identico nel movimento e nella corruzione. Donde il titolo di monismo astratto dato a questa filosofia. Monistica essa è, in quanto dà un principio unico alle cose: astratta, in quanto questo principio rappresenta solo il dato più semplice ed elementare del mondo fisico, il mero residuo di un procedimento astrattivo, per cui la realtà è stata spogliata di tutto ciò che forma la varietà e la ricchezza delle sue specificazioni concrete. Un tal principio, se è valido a spiegare l'unità del mondo, ed è quindi attuabile nel regresso del pensiero dalla realtà concreta alle sue condizioni elementari, non serve poi a spiegare il progresso da queste a quello, cioè si palesa in-

(1) Loc. cit.

capace a dimostrare come dall'unità semplice e originaria, che non contiene in sè nessuna ragione del mutamento e della specificazione, si sia formata la pluralità delle cose esistenti. In altri termini: che l'acqua, l'infinito o l'aria siano il principio a cui tutto si riduce, è ben concepibile, ma non è poi concepibile come da esse tutto si produca, una volta che non v'è nulla in questi elementi che contenga la ragione del successivo differenziamento del reale.

Questa difficoltà dovè certo essere intuita in seno alla scuola, tant'è vero che, come ci dicono le fonti, Anassimandro e Anassimene sentirono il bisogno d'integrare il loro principio con nuovi dati per spiegare come avvengono le specificazioni della natura. Il primo, in effetti, aggiunse all'ἄπειρον il movimento, senza il quale, come nota Simplicio (1), non v'è genesi nè corruzione. In Anassimene poi, accanto a questo principio complementare, se ne fa strada un altro, che trova anch'esso del resto il suo primo accenno in Anassimandro: ed è il principio dei contrari come causa del mutamento, secondo cui dal contrasto del freddo e del caldo, e quindi da condensazioni e rarefazioni, hanno origine le variazioni nella sostanza primordiale (2).

Ma il valore di questi accenni non è di grande rilievo: i nuovi principii non sono unitariamente concepiti con l'ἀρχή, e non rappresentano che una semplice esigenza nuova del pensiero, la quale non troverà il suo vero appagamento se non quando sarà superato il monismo ingenuo dell'ἀρχή, e sorgerà con Eraclito una nuova dottrina della natura, dinamicamente concepita. Nel monismo della scuola ionica

(1) *Phys.*, I, 121, 5.
(2) Hippol., *Ref.*, I, 7.

primitiva noi non troviamo che il semplice presentimento dei nuovi problemi, i quali concernono non più l'ὕλη, la sostanza originaria, ma le cause del mutamento, e sono anzi in piena antitesi con le premesse del procedimento della scuola ionica, com'è in antitesi la ricerca analitica dell'elemento originario con la ricerca sintetica del differenziamento e della specificazione delle cose. Ma prima che il nuovo problema, che esamineremo accuratamente in seguito, possa instaurarsi al posto dell'antico, dovrà il principio dell'ἀρχή svolgersi in tutta la sua pienezza: epurarsi e idealizzarsi dal primitivo materialismo con la scuola pitagorica; giungere al suo massimo sviluppo con la scuola eleatica, negando addirittura, nella sua identità incorruttibile e immobile, l'idea stessa del divenire; e quindi determinare per contraccolpo l'urgenza del nuovo problema — la cui negazione non doveva essere che la riduzione all'assurdo del vecchio principio, per opera sua medesima.

Ma nella scuola di Talete il principio dell'ἀρχή è ancora alle sue prime espressioni più rudimentali e non va oltre le premesse di un materialismo ilozoistico, che identifica la materia e la vita e immagina la materia vivente e generatrice. Per Talete anzi essa è divinizzata, sì che Platone (1) e Aristotile (2) attribuiscono al Milesio la dottrina che tutte le cose siano piene degli dèi. In Anassimandro, il concetto dell'ἄπειρον esprime l'infinità della materia e la sua identità con se medesima: variano le sue parti, ma il tutto è immutevole (ἀμετάβλητον (3)). E, in forza di

(1) *Legg.*, x, 899 b.
(2) *De anima*, *A*, 5, 411 a 7.
(3) Diog., ii, 1-2.

questa stessa identità, la generazione avviene non per mutamento qualitativo, ma per separazione (ἀπόκρισις [1]). Donde si ricava, che l'ἄπειρον di Anassimandro non è veramente una forza generatrice, ma contiene già fin dall'origine tutte le cose come in un miscuglio (μίγμα [2]). Dalla rappresentazione dell'infinito, Anassimandro fa scaturire quella dell'infinità dei mondi e fa di essi divinità innumerevoli. In Anassimene, infine, al principio indeterminato (ἀόριστον) di Anassimandro subentra, come si è detto, un'ἀρχή più determinata (ὡρισμένη [3]): l'aria; e la rappresentazione immaginosa del mondo diviene quella di una tavola portata dall'aria [4].

In questi tre pensatori, quasi contemporanei l'uno all'altro, e tutti conterranei, si compendia la primitiva scuola ionica di Mileto, ma non si esaurisce con essi. Ippone, vissuto al tempo di Pericle, si riattacca al principio di Talete; Diogene d'Apollonia, contemporaneo e forse più giovane di Anassagora, ad Anassimene: però in questi pensatori la purezza dell'antica dottrina appare corrotta dal miscuglio di elementi nuovi, dovuti alle scuole posteriori, e quindi la loro voce non è che quella di lontani e trascurabili epigoni.

3. I Pitagorici. — Intorno alla scuola di Pitagora cominciò assai di buon'ora il lavorio della leggenda, sì che riesce difficile determinare il valore storico delle ricchissime fonti che ci sono state tramandate intorno ad essa. Della vita di Pitagora poco si sa con certezza. Egli visse nella prima metà del VI secolo;

---

(1) Simpl., *Phys.*, 6 a. b
(2) Arist., *Metaph.*, xii, 2, p. 1069 b 20.
(3) Simpl., *Phys.*, 24, 1.
(4) Arist., *De coelo*, ii, 13, 294 b 13.

da Samo, sua città natale, dopo ipotetici viaggi in Egitto (dove si vuole che avesse appreso la dottrina sulla trasmigrazione delle anime), si trasferì a Crotone nella Magna Grecia e vi fondò una setta d'indirizzo scientifico-politico-religioso. Esoterico era il carattere dell'insegnamento che s'impartiva in seno alla scuola; e per giungere ad essa era necessario un lungo periodo d'iniziazione. Gl'iniziati, almeno quelli di grado superiore, vivevano insieme, secondo il regime della comunione dei beni, praticavano riti determinati e seguivano norme di vita assai rigorose. Tra gli scopi della setta era quello della rigenerazione morale della società; tra le credenze religiose, quella della trasmigrazione delle anime; tra le pratiche e i riti, le purificazioni e l'esame di coscienza minuzioso e giornaliero. In ciò si riconosce una certa affinità con l'orfismo [1], che anzi, nelle dottrine psicologiche e morali raggiunge un più stretto grado di parentela: un rapporto di notevole importanza per la storia del pensiero, perchè il pitagorismo, che non si ecclissa mai totalmente nel periodo classico della filosofia greca, custodirà il ricco contenuto dell'antica misteriosofia per la speculazione dell'età ellenistica.

La partecipazione dei membri della scuola alla vita pubblica fu molto attiva e ricca d'influenze sulla legislazione e sull'amministrazione della Magna Grecia; ma l'indirizzo politico fu anche la rovina dei pitagorici, perchè, come fautori del regime aristocratico, vennero travolti in seguito alle vittorie della democrazia, sul principio del V secolo, e si ecclissarono dalla vita politica dell'Italia meridionale,

---

(1) Ma la religione dei pitagorici s'ispira più direttamente al culto di Apollo che a quello di Dionisо.

fino alla prima metà del secolo seguente, in cui ebbero una tardiva rifioritura.

Poco si sa di preciso intorno alla dottrina di Pitagora e dei suoi primi seguaci (Petron, Brontinos, Hippasos, ecc.); la ricostruzione filosofica del pitagorismo è fondata in gran parte sull'opera dei pitagorici posteriori, vissuti fuori d'Italia, come Filolao, Archita, Liside, Timeo, ecc., che esercitarono, da Socrate in poi, una notevole influenza sul pensiero greco. Ma, dato il carattere esoterico dell'insegnamento dei pitagorici, è lecito presumere che la primitiva dottrina si sia conservata con sufficiente purezza nelle più tarde esposizioni, e che quindi le notizie da noi possedute valgano a ritrarre la fisonomia dell'intera scuola. Al che contribuisce, oltre che il carattere dommatico di talune proposizioni principali del pitagorismo, anche la mancanza di forti personalità in seno alla scuola, donde è risultata, nelle fonti, la designazione anonima dei pitagorici, in luogo dei singoli nomi dei suoi fautori.

Per limitarci alla sola attività filosofica dei pitagorici, il concetto centrale della loro dottrina è quello dell'ἀρχή come numero. Nell'idea del numero, assai meglio che nella materia dei Milesii, si rispecchiano i caratteri fondamentali dell'ἀρχή. In effetti, nel regresso del pensiero dai dati dell'esperienza al loro principio, noi troviamo il numero, sotto forma di proporzione o di rapporto quantitativo, ad esprimere l'ordine dei fenomeni e la costanza e stabilità delle loro leggi. Così il movimento dei corpi, causa di un'infinita molteplicità sensibile, si risolve, in ultima istanza, in una serie di rapporti numerici, rigidi e immutabili.

La materia dei Milesii risentiva ancora della mera immediatezza sensibile: come acqua e come aria,

essa era ancora un che di qualitativo e quindi soggetto al mutamento e alla corruzione delle qualità sensibili. Essa pertanto non rispondeva ai caratteri essenziali del principio, che sono l'immutabilità e l'incorruttibilità. Assai meglio invece, se non pienamente, vi risponde il concetto del numero, che, secondo Aristotile (1), ha un posto intermedio tra il sensibile e l'intellettuale, avendo di quello la pluralità e di questo l'eternità e l'immutabilità. Così, tra la materia della scuola ionica e l'essere della scuola eleatica, che è, come vedremo, il termine finale nello svolgimento dell'ἀρχή, il numero dei pitagorici rappresenta come un concetto intermedio, che si riporta all'uno e all'altro per le sue note differenziali.

La difficoltà maggiore per intendere, nella sua storicità, il significato del principio pitagorico, non sta, come si può immaginare comunemente, nella sua soverchia astrattezza, ma al contrario, nella soverchia materialità in cui è concepito. A noi moderni, vissuti dopo Kant, riesce facile spiegarci come il numero possa essere principio delle cose, perchè gli attribuiamo un valore puramente formale, e cioè lo concepiamo come una forma mentale, in cui vien pensata una molteplicità sensibile — materia di quella forma. Al contrario — e qui sta il nodo della difficoltà — per i pitagorici non esiste ancora la distinzione tra forma e materia, e il numero è insieme indifferentemente forma o legge delle cose e materia di esse; non è dunque distinto dalle cose, ma s'identifica con loro (2).

Tale identificazione ha un carattere in parte scientifico, in parte fantastico. Innanzi tutto, è conforme

(1) *Metaph.*, I, 6, p. 987 b 14
(2) Arist., *Metaph.*, I, 5-6.

al concetto dell'ἀρχή che le cose non abbiano realtà per quel che appariscono ai sensi, ma per quel che sono sostanzialmente; epperò, una volta assunto il numero come principio, ne deriva che conforme ad esso debbono essere modellate le cose, e non sorgere che per imitazione o mimesi (1). Il numero non è dunque un nostro modo soggettivo di disporre e aggruppare le cose, ma è insito ad esse. Questo oggettivismo è chiaramente espresso nel principio enunciato da Filolao (2): « che ciò che noi possiamo conoscere ha numero. Senza di esso, niente si può comprendere o conoscere ». Il che vuol dire che il numero non è condizionato dal nostro apprendimento, cioè non è, come oggi si dice, un principio gnoseologico, ma è condizione oggettiva del nostro apprendimento, e come tale risiede nelle cose stesse.

Ma, ciò che meglio ancora può fare intendere il valore sostanziale del numero, è che esso non viene inteso dai pitagorici come astratto rapporto quantitativo, bensì come quantità concreta, estensiva o spaziale. Il numero è infatti il pari e l'impari; come pari è l'illimitato, come impari il limitato. Questa identificazione della quantità numerica e della quantità estesa o spaziale — un primo rudimentale abbozzo del principio cardinale della geometria analitica — è di gran momento per l'intelligenza del pitagorismo, perchè una volta inteso che il numero è la quantità estesa nella sua illimitatezza e nel suo limite, è possibile intendere la genesi delle cose dal numero, nel senso che tutto nasce dal contrasto, dal contemperamento del limitato e dell'illimitato. La legge di questo contrasto è in effetti insita essenzialmente

(1) μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν (Arist., loc. cit.).
(2) *Fr.* 4 (Diels).

al numero, che, se nei singoli momenti della sua serie è soltanto pari o soltanto impari, invece nell'unità iniziale che genera la serie, e aggiungendosi al pari dà l'impari e all'impari il pari, in questa unità esso è concorso delle due opposte determinazioni e legge della loro unione. L'uno (μόνας) è il parimpari (ἀρτιοπέριττον), principio del pari e dell'impari, della serie numerica e della realtà. Così, nella sua denominazione estensiva, come unione dell'illimitato e del limitato, esso spiega la formazione del mondo naturale e la genesi delle cose [1].

Qui, non altrimenti che nella scuola ionica, noi vediamo sorgere il dialettismo, la spiegazione del divenire del mondo, mediante il concorso degli opposti. Le coppie fondamentali dei contrari, secondo i pitagorici, sono, oltre il pari e l'impari, e il limitato e l'illimitato, di cui abbiamo già detto, le seguenti: unità e molteplicità, destra e sinistra, maschio e femmina, riposo e moto, diritto e curvo, luce e oscurità, buono e cattivo, quadrato e rettangolo. Questa enumerazione, ancora caotica e arbitraria, di coppie di opposti, è già un primo tentativo per ridurre a un numero limitato e preciso le forze e i principii dal cui concorso e dal cui contrasto deriva il mutamento e la specificazione in seno alla natura. All'adempimento di queste esigenze, il principio pitagorico risponde assai meglio della materia dei Milesii, in quanto che il numero, dinamicamente inteso, contiene in sè un principio di dialettismo, cioè, come abbiamo visto parlando del parimpari, si polarizza intimamente in un'opposizione fondamentale, e svolge la ricchezza della sua serie in virtù di questo lievito interno dell'opposizione.

---

(1) Filolao, *Fr.* 1, 2, 5, 8 (Diels).

Ma questa intelligenza piena del numero è una scoperta assai posteriore alla scuola pitagorica, la quale non ne ha intuito che il principio, e non ne ha potuto svolgere le conseguenze, legata com'essa era alle premesse dell'ἀρχή, cioè a dire alla concezione del numero non come attività, ma come sostanza immobile e fissa. Di qui la contraddizione del pitagorismo, assai più viva che non quella della scuola ionica: da una parte, la concezione del principio, dall'altra l'esigenza di spiegare il divenire del mondo, in contrasto con quella concezione. Ond'è che, malgrado tutti i tentativi dei pitagorici, per spiegare dialetticamente, mercè il concorso di forze contrarie, i mutamenti che avvengono nel mondo, Aristotile poteva muover loro la critica che[1]: « col porre a fondamento solo il limite e l'illimitato, con ciò i pitagorici non dicono come avviene il movimento, e come, senza il movimento, hanno luogo il sorgere e lo sparire, cioè gli stati e le attività delle cose celesti ». Anche per i pitagorici, dunque, come per i milesii, sebbene sopra un gradino più alto, si presenta la stessa difficoltà, di spiegare il mutamento con l'immutabile, il variabile col fisso, e s'insinua, nella stessa rigida compagine dell'ἀρχή, un principio dissolvitore, di cui si gioveranno le successive filosofie.

Fin qui abbiamo analizzato la parte più propriamente scientifica del principio quantitativo dei pitagorici. Ma accanto ad essa ve n'è un'altra di carattere fantastico e mitico, che gioverà a farci individuare più compiutamente l'intera dottrina. Dal concetto della realtà sostanziale e autonoma del numero, derivavano proprietà e caratteri peculiari del numero in quanto tale; e la fantasia creava tutta una scala

(1) *Metaph.*, I, 8.

di valori simbolici, a partire dall'uno, principio delle cose e primo nell'ordine dei beni, fino alla decade, massimo tra i valori, chiamata da Filolao grande, onnipotente, senza cui tutto è ἄπειρος, tutto è oscuro [1]. L'efficienza di questo simbolismo si dimostra specialmente nella cosmogonia pitagorica, che rappresenta l'universo come formato da dieci corpi, disposti intorno al fuoco centrale, e moventisi con una divina armonia di suoni, che noi però non udiamo, data la loro continuità ininterrotta, mentre noi non siamo in grado di concepire i suoni se non col contrasto del silenzio.

In questa intuizione c'è un intreccio, nel suo complesso potentemente suggestivo, di note fantastiche e razionali. Il numero dei dieci corpi celesti era stabilito in omaggio al simbolismo della decade, e poichè, dalla terra al cielo delle stelle fisse non venivano contati che nove corpi od ordini di corpi visibili, i pitagorici ne immaginarono un decimo, invisibile perchè situato di contro alla terra, e lo chiamarono antiterra, raggiungendo così il numero perfetto secondo il loro sistema. Ma, nel tempo stesso, con l'idea di una rivoluzione generale dei pianeti, degli astri, quindi anche della terra, intorno al fuoco centrale, veniva abbandonato il primitivo supposto geocentrico, e l'astronomia passava dalla considerazione dei meri moti apparenti a quella di moti reali, anche contrastanti con le apparenze. Certo, il cardine del sistema cosmico — il fuoco centrale — era ancora fantastico; e d'altra parte il movimento traslativo dei pianeti non veniva integrato da quello rotativo di ciascuno di essi intorno al proprio asse; ma un nuovo fondamento era dato alla cosmologia, ed anche un suggestivo avviamento verso questa

(1) *Fr.* 11.

ulteriore meta era implicito nella rappresentazione della terra e degli astri come corpi sferici, e non più come dischi o sezioni cilindriche, secondo l'immaginazione dei Milesii.

Un altro punto notevole del sistema è dato dall'idea dell'armonia dei corpi e delle sfere celesti. L'idea dell'armonia è strettamente connessa, nella filosofia pitagorica, a quella del numero, in quanto che l'armonia è rapporto, cioè proporzione, quindi ha nel numero il suo fondamento. La stretta unità, e quasi l'identità, dei due termini, si manifesta alla scuola nella musica, da essa studiosamente coltivata; e poi, analogicamente, nell'astronomia e nella scienza stessa dell'uomo. Così Filolao e i suoi seguaci (1) professano la dottrina che l'anima sia armonia; e come armonia viene anche definita la virtù in seno alla scuola (2).

Questo concetto dell'armonia integra e nello stesso tempo corregge col suo implicito finalismo, la rigida necessità, che era nella determinazione puramente quantitativa del principio. Tutto avviene insieme per necessità ed armonia secondo Filolao (3); e, con questa idea finalistica, entra nella filosofia un'altra nuova esigenza, che non era contenuta nell'ἀρχή, perchè il fine guarda non più all'origine delle cose, ma come l'espressione stessa suggerisce, alla loro meta. E quando anche questa esigenza sarà adempiuta, alle rozze e primitive cosmogonie materialistiche subentreranno delle costruzioni ideali, dove il mondo sarà concepito secondo i fini della bontà, della bellezza, della perfezione, che è destinato a realizzare.

---

(1) Plat., *Phaed.* 85 e, dove parla un discepolo di Filolao.
(2) Diog., viii, 33.
(3) Diog., viii, 84-85.

4. Gli Eleati. — La scuola eleatica, come la pitagorica, è un' importazione greca nell' Italia Meridionale. Colui che vien considerato come suo fondatore o precursore, Senofane, nato intorno al 580 a. C. a Colofone, nell'Asia Minore, si trasferì in Elea, nell'Italia Meridionale, dond'ebbe origine il nome della scuola, i cui maggiori rappresentanti, Parmenide e Zenone, ebbero Elea per loro patria.

In Senofane noi troviamo i principii della filosofia eleatica in una forma non ancora scientifica, ma teologica. Polemizzando col politeismo popolare, egli conquistò un' intuizione chiara e vigorosa dell'unità di Dio: concetto profondo, che scalzava le basi stesse del particolarismo della vita ellenica, fondato specialmente sulla pluralità degli dèi municipali e nazionali.

Egli concepisce [1] « un Dio, tra gli dèi e gli uomini il più grande, non simile alla forma dei mortali, nè al pensiero »; un Dio, tutt'occhio, tutto spirito, tutt'orecchio, che sempre allo stesso posto persiste, nè si muove, perchè non gli si addice andare or qui or lì [2]. E schernisce l'antropomorfismo, con parole che corrono anche oggi tra noi: se i buoi, i cavalli o i leoni, egli dice, avessero mani per scrivere e compier opere come gli umani, essi fingerebbero forme divine simili a loro [3]. Così gli Etiopi credono che i loro dèi siano neri, i Traci, bianchi e dai capelli rossi! [4].

Ma la fondazione più propriamente metafisica del monoteismo non è che appena rudimentale in Senofane: se c'è Dio, dev'essere un solo; se fossero due o più, Dio non sarebbe il più potente e il migliore

(1) *Fr.* 23 (Diels).
(2) *Fr.* 24, 26.
(3) *Fr.* 15.
(4) *Fr.* 16.

di tutti (1); inoltre, nell'ipotesi della pluralità, dominerebbero e sarebbero dominate a vicenda le parti di Dio, ciò ch'è impossibile.

Ma non si creda che questo teismo rassomigli in alcun modo a quello che si affermò cinque secoli più tardi col cristianesimo. Ivi non si tratta del Dio unitario e personale, ma soltanto dell'ἀρχή divinizzata, dell'universo, del tutto, concepito come uno (εἷς καὶ πᾶν = uno-tutto), e cioè di una identità immediata di teismo e panteismo.

Lo svolgimento ulteriore del pensiero eleatico dimostra chiaramente la portata del principio stabilito dal fondatore della scuola; con Parmenide infatti, seguace di Senofane, (n. ad Elea intorno al 450 a. C.) l'Uno perde il suo attributo divino e palesa la propria natura di principio cosmologico, come l'acqua di Talete e il numero dei pitagorici.

La grande importanza di Parmenide nella storia del pensiero, oltre che nella rigorosa determinazione da lui data dell'ἀρχή, sta nell' indagine preliminare intrapresa, per distinguere il mondo della verità dal mondo dell'opinione, e quindi per circoscrivere il campo della ricerca veramente scientifica, consacrandolo coi segni dell'assoluta certezza e verità. Nella filosofia dei milesii e dei pitagorici, noi abbiamo già visto che il problema dell'ἀρχή sorgeva dall'esigenza unitaria del pensiero, contro la pluralità del senso; ma la netta separazione tra pensiero e senso, e quindi tra verità e opinione, ancora non v'era in quei pensatori, i quali, in contraddizione con le esigenze puramente logiche del loro principio, introducevano, nella propria filosofia, elementi spurii, tratti dal mondo dei

(1) Teophr., *Fr.* 5 (in Simpl., *Phys.*, 5 b).

sensi o delle opinioni. Ma con Parmenide, la separazione è nettamente operata, e l'opinione, la δόξα, è esclusa dal campo della realtà e della pura filosofia, la quale vien costrutta secondo le sole leggi del pensiero.

Da questo punto di vista, il concetto dell'ἀρχή si epura da tutte le precedenti contaminazioni, e l'analisi dei suoi caratteri fondamentali procede indipendentemente da ogni dato sensibile e come una deduzione logica. Il concetto della realtà, dell'essere, che è il cardine di tutta la speculazione filosofica, è posto immediatamente dal pensiero: l'essere è ciò che, esso solo, può esser pensato [1]; e quindi il predicato che gli compete essenzialmente è l'esistenza; l'essere è, esiste semplicemente, in un presente infinito ed eterno. Esso infatti non fu e non sarà: perchè se fu, non è — il che gli contraddice, e tanto meno è, se lo si ripone nel futuro. E non può cominciare nè cessar d'essere, perchè ciò che comincia, viene dal non-essere, ciò che finisce va nel non-essere. Di qui tutti gli altri predicati: l'essere è ingenerato (ἀγένητον), immutevole (ἀνώλεθρον), intero (οὖλον), unico (μουνογενές), incrollabile (ἀτρεμές) e senza fine (ἀτέλεστον) [2].

Il criterio di questi predicamenti è nel principio parmenideo, da noi enunciato soltanto a metà col dire che l'essere è, e che ora completiamo aggiungendo la proposizione all'apparenza tautologica: che il non-essere non è. Per intendere il significato pro-

---

(1) È il famoso e controverso principio: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (fr. 5) a cui non bisogna dare per altro un significato troppo idealistico: esso si spiega, come ha ben veduto il Ribaud, integrandolo col principio complementare: che il non essere non è. Parmenide ha voluto mostrare che, mentre il non-essere non è, perchè non può essere pensato, l'essere è, per la ragione opposta.

(2) *Fr.* 8 (Diels).

fondo di questi concetti, è opportuna qualche delucidazione. Dicendo che l'essere è, Parmenide non pensa qualcosa di astratto e vuoto, ma la realtà stessa nella sua concretezza, e il non-essere non è per lui il puro niente, ma l'opposto di quella realtà. Cioè, di fronte alla realtà concepita come corpo esteso, il non-essere è il vuoto dei fisici; onde col dire che il non-essere non è, non si vuol dir altro se non che la corporeità è piena, continua, non inframmezzata di parti vuote o non circondata dal vuoto. E nello svolgimento posteriore della filosofia noi vedremo questo concetto del non-essere svolgersi insieme con quello dell'essere e divenire sempre più fecondo nell'antitesi. Così Democrito, contro la pura negazione parmenidea, farà valere un'affermazione a prima vista strana, che il non-essere è, volendo dire che la corporeità continua del reale non basta a spiegare i fenomeni fisici, ma che è necessario aggiungere alla realtà del pieno (dell'essere) quella del vuoto (del non-essere); e dalla composizione dei due opposti sorgerà tutta una nuova concezione della fisica: l'atomismo.

Qui non abbiamo citato che un esempio solo per illustrare l'importante concetto; ma dobbiamo assuefarci a questo linguaggio, astratto apparentemente, e concreto invece nella sostanza, se vogliamo intendere in tutte le sue eleganti e profonde sottigliezze il dialettizzare del pensiero greco. Già in Parmenide, tutta la compatta costruzione metafisica non è che una serie di deduzioni secondo lo stesso schema: posto l'essere, negare tutto ciò che è una deviazione dell'essere, un suo passaggio al non-essere, circoscriverlo con la stessa negatività che è nella sua essenza. Il non essere parmenideo non ha che la funzione puramente negativa di un limite, che è dialettico in quanto trae la sua forza dall'affermazione stessa del-

l'essere. L'essere è; in quanto è non muta, non si origina da altri, nè perisce o termina in altro, per l'impossibilità del passaggio al non-essere; ne è suddiviso in se stesso, ma tutto eguale nella sua composizione; nè è possibile nella realtà un essere più o meno, ma tutto è ugualmente pieno d'essere (πᾶν δ'ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος [1]). La sua forma è pertanto quella di una sfera, egualmente compatta e forte dall'interno alla superficie esterna, per la mancanza di un non-essere che ne impedisca la coesione; indistruttibile ed eterna, per l'insuscettibilità dell'essere all'esser più o meno o al non essere affatto.

La rappresentazione dell'essere come una sfera non è un mezzo puramente figurativo dell'immaginazione, ma è connessa al principio del tutto concettuale della finità dell'essere. La sfera infatti è finita e delimitata da ogni parte, talchè il pensiero la possiede in tutti i suoi punti, senza lasciar adito a nessuna indeterminatezza. Questa tesi della finità dell'essere è di gran momento nella storia della filosofia, e Aristotile attribuisce gran lode a Parmenide per averla formulata, mentre critica un altro pensatore della scuola, Melisso, per aver sostenuto l'infinità dell'essere. « Parmenide, egli dice [2], sembra aver parlato dell'Uno [3] secondo la ragione, Melisso secondo la materia; così l'uno l'ha detto limitato, l'al-

---

(1) *Fr.* 8.

(2) *Metaph.*, 1, 5, p. 986 b.

(3) L'uno e l'essere sono in Parmenide concetti reciproci e s'identificano anzi tra loro. Noi non ci siamo indugiati a spiegar questa unità dell'essere, avendo già sufficientemente illustrato il carattere unitario dell'ἀρχή, da cui immediatamente si deduce. Sinotticamente, la metafisica parmenidea si compendia nelle parole di Teofrasto (riportate da Simpl., *Phys.*, 115, 11): τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐκ ὄν· τὸ οὐκ ὄν οὐδέν· ἕν ἄρα τὸ ὄν; oltre l'essere, il non-essere; il non-essere non è; uno dunque è l'essere.

tro infinito ». Per spiegare la critica aristotelica, ricorderemo che la tesi dell'infinità dell'essere si trova già enunciata dalla scuola ionica e pitagorica. L'ἀρχή di Anassimandro è, come sappiamo, l'infinito, e infinita è la quantità posta dai pitagorici a fondamento del reale. Ora, nell'un caso e nell'altro, l'infinità ha un carattere meramente sensibile, che ripugna ad ogni determinazione razionale. Non si tratta in effetti di quella infinità che noi moderni riconosciamo come virtualità infinita dello spirito, che è la forza della sua progressiva realizzazione, ma di quella falsa infinità che consiste nell'impossibilità di assegnar un limite, sia alla suddivisione della materia o alla sua estensione nello spazio, sia al progresso nello svolgimento della serie numerica. Pertanto, meglio che d'infinito può parlarsi in questo caso d'indefinito o indeterminato. Ora, nell'accennata impossibilità di assegnare un limite all'estensione o alla suddivisione, non v'è nulla di veramente irrazionale, ma piuttosto di sub e pre-razionale, nel significato cioè che si tratta di un'incapacità del mero senso a concepire come una totalità chiusa e compiuta i suoi prodotti.

Di fronte a questa falsa infinità, la concezione del reale come limitato e finito, rappresenta il progresso da una posizione sensibile a una posizione razionale. La finità è infatti il carattere dell'oggetto del pensiero, in quanto il pensiero è forza essenzialmente determinatrice, che sostituisce all'indeterminazione sensibile la concezione del suo oggetto (il reale) come un tutto definito e compiuto nelle sue parti. In questo tutto soltanto, le esigenze logiche del pensiero trovano il loro pieno appagamento, e il reale non lascia alcun residuo d'irrazionalità. Perciò noi vedremo tutta la filosofia classica dei greci tener fermo al concetto della finità; e soltanto poi col cristianesimo

riaffacciarsi la tesi dell'infinito, ma non più come l'antico ἄπειρος, bensì come infinità del pensiero stesso e dello spirito, inteso nella sua soggettività. Allora la tesi del finito, dell'oggettività razionale, sarà tramontata, e sorgerà la nuova filosofia della soggettività razionale, che si continua fino ai nostri giorni.

Il significato profondo di questo sviluppo ci sarà assai meglio chiaro in seguito, quando studieremo la tesi del finito nelle sue maggiori esplicazioni e nella sua critica immanente; qui non era necessario che un cenno solo, per intendere la portata della tesi parmenidea.

Nella concezione del mondo come un tutto materiale finito, donde era bandita ogni apparenza sensibile, e che era costrutto con le sole forze del puro pensiero, trovava il suo appagamento e il suo riposo la mente del grande Eleate. Un mondo eterno, incorruttibile, su cui tutto il divenire delle cose — la generazione e la corruzione degli esseri, il movimento dei corpi, le qualità e le specificazioni della materia che i sensi ci rivelano — non forma che leggiere increspature, da lasciarsi in balia delle comuni opinioni degli uomini; un mondo da cui esula ogni vita, ogni sviluppo e dove par che domini unica e incontrastata la morte, con la sua eternità immobile e rigida; un mondo infine in cui il pensiero non pone e quindi non ritrova che la sua legge formale e vuota della pura identità con se medesimo e ripudia tutto ciò che vi contraddice; ecco il culmine della filosofia eleatica, e insieme il termine finale dello svolgimento dell'ἀρχή.

L'insostenibilità di questa posizione si rivela già allo stesso Parmenide, il quale, dopo aver costrutto il suo mondo di puro pensiero, dovè sentire il bisogno di passare dal regno della verità a quello dell'opi-

nione, per render conto dei mutamenti delle cose. E qui egli si conforma al modo di vedere degli ionici e dei pitagorici, professando principii fisici, che non vanno al di là del semplice probabilismo, pur conservando anche in questo campo la struttura esteriore del suo sistema razionale. In effetti, nel mondo delle opinioni, o della fisica corrente, egli distingue due forze, corrispondenti al non-essere e all'essere, e cioè il fuoco e la terra, questa come materia e quello come causa e come agente (1), dal cui concorso si spiega la genesi delle cose.

Ma l'istanza negativa più forte contro la filosofia di Parmenide è data dalle conseguenze logiche che ne trassero i seguaci di lui, Zenone e Melisso, i quali, con l'approfondire la parte più specialmente negativa e dialettica del sistema, andarono incontro consapevolmente all'assurdo.

Di Zenone (che visse intorno al 464 a. C.) sono celebri i λόγοι περὶ κινήσεως: quattro argomentazioni dialettiche intese a negare la realtà del movimento. La prima (2) si esprime così: è impossibile che un corpo si muova da un punto a un altro, dovendo percorrere, prima dell'intero, la metà dello spazio, e poi la metà della metà, all'infinito; 2ª argomentazione: Achille in corsa non raggiungerà mai una tartaruga, dovendo prima giungere al punto da cui quella già si partì (3); 3ª La freccia che vola sta ferma, perchè è in ogni istante nello stesso spazio; cioè a dire, è in riposo in ogni momento del suo volo (4); 4ª Uno stesso punto, il cui movimento vien misurato una volta rispetto a un corpo in riposo, e un'altra

(1) Teophr., *fr.* 6 (Alex., *in Metaph.*, p. 21).
(2) Arist., *Phys.*, Z. 9, 239 b 9.
(3) Id., 239 b 14.
(4) Id., 239 b 30.

volta rispetto a un corpo che si muove in senso inverso al suo con eguale velocità, percorre in questo secondo caso lo stesso spazio nella metà del tempo che nel primo; donde si ricava che la metà del tempo equivale all'intero [1].

Lo schema delle argomentazioni è identico nei quattro casi: Zenone muove dal presupposto che lo spazio sia suddiviso in infinite parti e deduce l'impossibilità che un corpo percorra il numero infinito dei punti di cui consta lo spazio. Di qui si vede che la critica zenoniana è solida in quanto investe la realtà dei presupposti che la fisica anteriore, ionica e pitagorica, aveva dato al movimento. Certo non poteva venire in mente dell'acuto Eleate negare l'apparenza del moto; ma questa apparenza non doveva essere per lui, conforme alle premesse della scuola, che un fatto di pura opinione; ciò che invece costituiva l'essenziale, era la spiegazione scientifica del moto; e contro di questa egli perciò faceva valere le sue negazioni. Posto il concetto dello spazio come infinitamente suddiviso, posto cioè il pluralismo ingenuo che i pitagorici lasciavano sussistere in seno al monismo apparente del loro principio, la realtà sostanziale del movimento diveniva logicamente impossibile. La giustificazione di essa invece non poteva aver luogo che dopo scalzati i presupposti dell'antica fisica; quando cioè fu spiegato, con Aristotile, che lo spazio non è infinitamente suddiviso in atto, ma solo in potenza, e che il moto, come atto, trascende, con la sua unità indivisibile, la divisibilità meramente potenziale dello spazio. Così, p. es., basterà un passo solo di Achille, per raggiungere d'un colpo la tartaruga, e la suddivisione infinita dello spazio interposto sarà tra-

(1) Id., 239 b 33.

scesa in una volta, in quanto la difficoltà che essa offre sta contro la mera considerazione astratta e atomistica del pensiero, ma non contro l'atto del piè-veloce.

Di Zenone son ricordate anche altre argomentazioni dialettiche, di cui accenneremo qualcuna più importante. Contro la realtà dello spazio: se ogni essere fosse in uno spazio, anche lo spazio dovrebbe essere in uno spazio, e così all'infinito. Contro il movimento: τὸ κινούμενον οὔτε ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτε ἐν ᾧ μὴ ἔστιν [1] cioè il corpo in moto non si trova nè nel luogo dond'è partito (perchè non vi è più) nè dove deve arrivare (perchè non v'è ancora); dunque il moto è impossibile. Contro la pluralità: se il molto è, dev'essere insieme limitato e illimitato: limitato, perchè contiene un certo numero di unità, nè più nè meno; illimitato, perchè due cose, per essere veramente due, debbono essere separate l'una dall'altra; ma, affinchè siano separate, occorre che vi sia una terza cosa interposta, e così ancora è di questa nuova dualità, all'infinito [2]. Nello stesso modo si dimostra che, se il molto è, è insieme infinitamente piccolo e infinitamente grande [3]. Questa forma di argomentazione ha un grandissimo interesse storico, perchè è stata ai nostri tempi messa a profitto da Kant nelle sue famose antinomie cosmologiche. Essa consiste nel confutare indirettamente un principio, mostrando che, se lo si accoglie, possono trarsi da esso conseguenze opposte, egualmente dimostrabili legittime e fondate.

L'ultimo rappresentante della scuola eleatica è Melisso di Samo (che visse intorno al 444 a. C.); ma

---

(1) *Fr.* 4 (Diels).
(2) *Fr.* 3 (Diels).
(3) Simpl., *Phys.*, 140, 31.

la sua importanza è di gran lunga minore di quella dei due predecessori, le cui dottrine trovano in lui soltanto un compendiatore. Egli accetta la tesi dell'eternità dell'essere: se fosse generato, bisognerebbe che, prima di nascere, non esistesse; ma dal niente non può venire che il niente. Come ingenerato e immutevole non ha principio nè fine, ma è ἄπειρον (1), infinito; infatti, se fosse generato, avrebbe principio (perchè avrebbe dovuto cominciare) e fine (perchè ciò ch'è generato deve una volta finire). Inoltre l'essere è uno; se non fosse uno sarebbe limitato da altri; se gli esseri fossero due, non potrebbero essere infiniti, ma si limiterebbero a vicenda. Non può mutare, altrimenti non sarebbe più uno; divenendo altro, esso infatti non sarebbe più simile a sè, ma morirebbe il primo essere, e sorgerebbe ciò che non era (il non-essere); ma il non essere non può sorgere. Inoltre non c'è il vuoto: il non-essere non è; bisogna dunque che l'essere sia pieno; e come tale, esso è immobile. Non esiste la pluralità, perchè, se esistesse, tutte le cose dovrebbero avere la proprietà che noi attribuiamo loro nella vista, nel tatto, ecc.; e queste proprietà dovrebbero essere immutevoli; se i più fossero, dovrebbero avere le stesse proprietà dell'uno. Ma noi vediamo il caldo divenir freddo e viceversa, il duro molle, il vivo morto, ecc.; ciò vuol dire che la pluralità è un'apparenza ingannatrice (2).

Chiarito con questi esempii il carattere della dialettica eleatica, gioverà richiamare l'attenzione del lettore sopra alcuni tratti essenziali dell'intera dottrina, che dagli esempi stessi si possono ricavare.

---

(1) Qui M. si discosta da Parmenide che sostiene la tesi del finito. V. il passo cit. di Arist. a p. 58.

(2) *Fr.* 1-8 (Diels).

Innanzi tutto: l'indirizzo metafisico-naturalistico della scuola; metafisico, se si riflette sulla maniera con cui sono formulati i problemi e secondo cui procede la ricerca; naturalistico, se si riflette sul contenuto dei problemi stessi e sulla loro portata. I problemi dell'unità e della pluralità, dell'essere e del non-essere, del finito e dell'infinito, non sono che i problemi del mondo fisico, della materia, dello spazio, ecc. In questo periodo storico, come già abbiamo accennato nel capitolo I, è ancora indifferenziato il campo della scienza della mente e della natura, della logica e della fisica; ma già dal fatto che gli Eleati non attingono alla realtà fisica che i semplici dati e le premesse della loro speculazione, e poi li trasvalutano nella formulazione tutta metafisica e concettuale che ne danno, e più ancora nelle conseguenze che traggono in maniera affatto indipendente dall'esperienza empirica, per opera del puro pensiero speculativo; — si può facilmente argomentare come l'interesse logico e metafisico sia prevalente, sì che non tarderà molto a divenire l'interesse precipuo del pensiero greco.

Un altro elemento da considerare nell'eleatismo concerne il carattere stesso dell'essere. L'essere è; questa affermazione, integrata dalla negazione corrispondente, implica, come abbiamo visto, la negazione di ogni mutamento, generazione, corruzione, moto. Il divenire, che prima formava tutto il contenuto della scienza, vien così escluso da ogni considerazione scientifica: le critiche dei seguaci di Parmenide lo dimostrano contradittorio, impensabile, gli tolgono ogni diritto di cittadinanza nella filosofia. Quindi, mentre nella fisica ionica e pitagorica, la ricerca si modellava ancora secondo i consueti schermi della cosmogonia, ora quest'ordine d'inda-

gine è sconfessato. Parmenide, non soltanto nella sua dottrina dell'ente, ma finanche nella dottrina dell'opinione, si guarda dal fare una storia dell'origine del mondo. Il carattere puramente logico, extratemporale, della indagine scientifica acquista un nuovo rilievo. E insieme, la ricerca dell'ἀρχή perde quel significato temporale che aveva in origine: l'ἀρχή non è più ciò che principia nel tempo, ma ha il valore di una priorità ideale. Principio è ciò che esiste eternamente, fuori di ogni relazione e contingenza.

Donde un concetto dell'essere, privo, dirò così, di articolazione; irrigidito cioè per la completa assenza di ogni idea di relazione. Relazione è infatti il movimento, la genesi, la corruzione, e come tale, implica non la mera identità dell'essere con sè, ma insieme l'identità e la varietà. Così, p. es., il movimento implica l'identità del corpo in moto nella molteplicità spaziale dei suoi stati; senza quell'identità non vi sarebbe idea alcuna del moto, perchè non persisterebbe lo stesso corpo nei diversi punti della traiettoria; ma non esisterebbe neppure senza la varietà, senza il pluralizzarsi, per così dire, del corpo nello spazio, permanendo identico attraverso questo mutamento. Ora la scuola eleatica, col negare il non-essere e col chiudersi nella sua vuota affermazione, doveva di necessità precludersi ogni intelligenza delle relazioni, di ciò che forma il vero nucleo ideale della realtà materiale. La relazione infatti non è qualcosa di dato e cristallizzato nella bruta materia, ma è una sintesi mentale, un bagliore d'immaterialità che penetra il mondo opaco della materia. E la filosofia non potrà vincere il primitivo e ingenuo materialismo, nè potrà intravvedere l'efficienza del pensiero sul mondo (e così divenire idealistica) se non quando

avrà cominciato ad approfondire il concetto della relazione. Questa è l'opera che vedremo lentamente maturarsi negli altri presocratici che ci resta a trattare.

Un ultimo punto degno di nota nella filosofia eleatica riguarda le conseguenze ultime, da essa non intravvedute, della propria dialettica, che portarono in seguito un traviamento completo della dottrina. Il concetto che l'essere è e il non-essere non è, trasferito dalla fisica alla psicologia, nel campo dell'antitesi tra la verità e l'errore, si può tradurre col dire che la sola verità esiste e l'errore no, in quanto rappresenta un non-essere. Ma se non c'è l'errore, se tutto è verità, la verità stessa in fondo non si riduce che all'arbitrio, alla mera opinione degli uomini. Dove tutto quello che si può affermare è vero, niente in realtà è vero. Questa inaspettata conseguenza dell'eleatismo sarà tratta in seguito, come vedremo, dalla sofistica, la quale farà tesoro della dialettica di Zenone e di Melisso, dandovi però un senso affatto nuovo, in servigio del nuovo indirizzo che essa darà al lavoro del pensiero. Così la serena contemplazione di Parmenide, in virtù di una logica affatto aliena dal suo pensiero, ma che è pur quella che regge lo sviluppo del pensiero, si convertirà nella torbida azione demagogica dei suoi lontani seguaci.

5. Eraclito. — Mentre nell'Italia meridionale, coi pitagorici e con gli eleati si svolgeva il principio dell'ἀρχή, nell'Asia minore invece, che era stata la culla di quella corrente speculativa, sorgeva un indirizzo nuovo, che mirava a scalzarla dalle fondamenta. Tale indirizzo fa capo a Eraclito di Efeso, contemporaneo, anzi più vecchio di Parmenide, più giovane di Senofane e di Pitagora; uomo di stirpe regale, di quella regalità che nel primitivo regime appar-

teneva a colui che era preposto ai sacrifizii del culto; e quindi uomo di tendenze spiccatamente aristocratiche.

La dottrina di Eraclito, più che per la compattezza delle sue linee e per il rigore logico del suo procedimento, nel che lascia molto a desiderare ed è di gran lunga inferiore alla dottrina eleatica, ha un profondo significato come intuizione geniale e vivissima dell'intimo dramma che agita e domina la realtà. Ivi la guerra, la lotta, è elevata a madre, regina e principio di tutte le cose: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς (1), — πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι (2). Generale è la guerra tra gli esseri, e tutto viene alla vita attraverso la lotta e la necessità (3). Una continua vicissitudine di vita e di morte forma il ritmo della realtà: il fuoco vive della morte della terra, l'aria della morte del fuoco, l'acqua della morte dell'aria, la terra della morte dell'acqua (4). Questa lotta ha la sua ragione essenziale nella contrarietà, nell'opposizione che è tra gli esseri: fuoco e acqua, tenebre e luce, giorno e notte, inverno ed estate, abbondanza e fame, sveglio e dormiente, giovane e vecchio, umido e secco, sanità e malattia, unisono e dissono, essere e non-essere, queste e infinite altre coppie di opposti presenta la realtà nella sua vita multiforme. Ma la contrarietà non basterebbe per sè sola a determinare il conflitto, potendo i contrari, in forza della loro stessa natura, distaccarsi per sempre l'uno dall'altro e vivere isolati; bisogna dunque alla legge della contrarietà aggiungere quella dell'identità, che avvicini i contrari e li spinga l'uno contro l'altro.

---

(1) *Fr.* 53 (Diels).
(2) Arist., *Eth. Nic.*, θ 2, 1155 b 4.
(3) *Fr.* 80.
(4) *Fr.* 76.

E questo in realtà si osserva nel mondo. Giorno e notte sono una sola e medesima cosa, cioè a dire uno stesso essere, che ora è chiaro, ora è oscuro. Uno e identico è il vivo e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio, in quanto che nel suo svolgersi l'uno divien l'altro e l'altro a sua volta l'uno [1]. Di qui si vede come l'identità degli esseri sia attiva e dinamica: la conversione reciproca degli opposti svela la loro identità di natura, non potendosi realizzare in ciò che è radicalmente eterogeneo. Quindi, come ultima conseguenza, Dio, che esprime la realtà nel suo tutto, può dirsi insieme giorno e notte, inverno e estate, guerra e pace, abbondanza e fame [2].

Questa identità immediata e coesistenza dei contrari che noi osserviamo in Eraclito, si ritrova già negli ionici e più tardi nei pitagorici: allorchè si assume la realtà nel suo tutto, poichè in essa vivono egualmente la pace e la guerra, la fame e l'abbondanza, ecc., si può dire che essa è indifferentemente l'uno e l'altro opposto, o per meglio dire l'unità primitiva di entrambi: pensiero profondo, se si pensa che la radice dell'identità degli opposti è fatta consistere nell'appartener l'uno e l'altro allo stesso mondo e nel seguirne la stessa legge. Tale dialettica di contrari che lottano in quanto identici, rappresenta un'esigenza assai più alta che non la dialettica astratta degli eleati: quest'ultima infatti non fa che circuire l'essere della negazione che gli è immanente; essa non aggiunge nulla alla realtà, anzi è una demolizione che il pensiero riflesso compie di tutto ciò che diverge dalla pura esistenza logica: è dunque una dialettica

(1) *Fr.* 83.
(2) *Fr.* 67.

che non crea ma distrugge. Al contrario, la dialettica eraclitea è creatrice di vita e realtà, perchè secondo essa, dall'urto dei contrari scaturiscono i nuovi germi di vita e le nuove forme del reale; essa dunque non sottrae nulla all'esistenza, ma le dà l'infinito incremento del nuovo, del non esistente che si forma, che diviene, che sorge alla vita. La negazione parmenidea è negazione sterile, puro artifizio logico; la negazione eraclitea è invece immanente al reale, è l'intima contraddizione per cui le cose escono dal loro stato, assumono forme nuove, si svolgono e vivono. Così, di fronte alla logica del mero essere sorge la logica del divenire, dello sviluppo: quella logica non più dell'astratto pensiero riflettente, ma della realtà stessa nella sua intimità; logica che, appena abbozzata da Eraclito, e quasi materializzata nelle cose, sarà la costante aspirazione di più di venti secoli d'intensa vita speculativa.

In Eraclito, l'affermazione del divenire è spinta all'estremo, all'idea di un flusso perpetuo, di un mutamento incessante, in cui pare travolto ogni punto fisso, ogni realtà stabile e certa. Nulla è; tutto diviene, tutto fluisce: non ci si può bagnar due volte nello stesso fiume [1]. La realtà non è che questo fluire delle cose: ogni mutamento è una transizione da uno stato nello stato opposto, una lotta e poi una pacificazione, come punto di partenza di una nuova lotta: nel suo moto infaticabile, la realtà produce e distrugge successivamente i contrari, svolge dall'opposizione l'unione e da questa quella, crea dalla dissonanza l'armonia, sempre trionfatrice del suo prodotto, e inesauribile nella sua forza di espansione.

---

(1) Plat., *Cratyl.*, 402 a.

Ma l'idea dell'instabilità e della diversità radicale delle cose in cui naufraga ogni realtà sostanziale, non è il termine ultimo della speculazione di Eraclito. In effetti, per la ragione stessa che le vicissitudini delle cose non sono caotiche e arbitrarie ma seguono una legge — la legge stessa della guerra; — e per la considerazione che è una sola realtà, un sol Dio che accoglie in sè tutti i contrari esprimendo la loro identica natura — dev'esservi qualcosa di stabile, di fisso, di eterno nel mutamento delle cose, ed è la legge stessa del mutamento. La genialità di Eraclito si è rivelata in questa intuizione profonda, arricchita poi dalla riflessione sul carattere e sulla sostanza di quella realtà. In effetti la legge non ha la stabilità inerte e vuota della materia; la legge è rapporto tra le cose; essa significa ordine, proporzione, armonia; come tale, ha la natura del nostro stesso pensiero, è una realtà d'ordine ideale, mentale; e la sua stabilità è pertanto quella di un pensiero eterno, che domina il mondo e gli segna la via del suo moto. La legge si chiama: Αἰών, Λόγος, Ζεύς: in virtù sua il raggio dell'intelligenza brilla nella natura e la vita delle creature ha un significato divino.

Qui la premessa logica dell'ἀρχή è di gran lunga superata: all'astratta immobilità della materia subentra l'eternità della ragione; al residuo della semplificazione naturalistica in cerca dell'elemento ultimo del reale, che come tale non può avere una forza immanente e generatrice, subentra un principio dinamico e vivente e che si esplica e agisce su tutta la ricchezza delle forme che assume il reale e non già sulla loro espressione più semplice e indifferenziata. La ricerca dell'ἀρχή mirava, come sappiamo, alla scoperta dell'ὕλη, della sostanza indifferenziata e immutevole, che non conteneneva in sè la ragione

del differenziamento delle cose; invece l'indagin del divenire mira appunto alla causa di questo di ferenziamento, per cui la realtà si arricchisce e s svolge. Non più, dunque, la logica del puro essere dell'irrelato che esclude e distrugge ogni relazione ma la logica stessa della relazione, che connette in timamente la realtà con una connessione non mec canica e materiale, ma dinamica e mentale, perchè come sappiamo, la relazione è prodotto della mentalità

Ma le ricchissime conseguenze di questo indirizz non sono che soltanto adombrate e accennate in Era clito; egli non sa e non può mantenersi all'altezz della sua posizione speculativa: alla mente non an cora cosciente che solo in se stessa può esistere i principio reggitore del mondo, riesce impossibil intendere un divenire che non sia il divenire d qualcosa puramente materiale; quindi in ultima istanza la ricerca del divenire si corrompe convertendosi con la ricerca dell'ἀρχή, della sostanza primitiva, che sia come il sostegno del divenire stesso. Per Eraclito questa sostanza è il fuoco; ond'è ch'egli divide coi primi ionici l'ipotesi ilozoistica di una sostanza primordiale che genera le cose, in forza di una trasformazione spontanea. Ciò che però ancora lo distingue dai milesii è la concezione che il fuoco sia razionale (φρόνιμον [1]) e causa di tutto il reggimento del mondo. Infine, sull'ipotesi fisica egli fonda la sua costruzione cosmogonica, e concepisce il mondo come increato e indistruttibile, percorrente in eterno cicli di accensioni e di spegnimenti: una dottrina a cui si riallacceranno più tardi gli stoici.

In complesso, nella dottrina eraclitea, se ne togli l'intuizione ancora immatura dell'unità vivente e

(1) *Fr.* 64.

razionale che si esplica nel mondo, l'aspetto delle cose, che più si trova svolto e accentuato, è quello della varietà e del mutamento, per cui quella filosofia forma la più spiccata antitesi con la concezione eleatica. Da una parte infatti, abbiamo la negazione completa del divenire, che non riesce tuttavia a scalzarlo e lo ricaccia nell'ombra della opinione; dall'altra parte invece il divenire è potentemente affermato.

Questa antitesi sarà assai feconda per i filosofi posteriori, che trarranno motivo da essa per una concezione più comprensiva della realtà, che includa le due esigenze, egualmente reali, degli opposti principii, riconoscendo l'essere nel divenire, l'unità nella pluralità e l'immobilità nel movimento.

Le prime transazioni avverranno nel campo stesso della fisica, per opera degli ultimi presocratici, Empedocle, Democrito, Anassagora. Ma la vera transazione non avverrà che nel campo della metafisica, per opera di Platone, dopo che con Socrate all'immediatezza del punto di vista presocratico subentrerà la mediazionale radicale del concetto.

La differenza delle due transazioni è fondamentale. V'è una portata puramente fisica e una portata metafisica dei principii di Parmenide e di Eraclito; la prima concerne l'antitesi meramente naturale del riposo e del movimento, dell'unità e pluralità delle forze fisiche; la seconda invece concerne l'antitesi metafisica della mentalità stessa, tra la logica dell'essere e la logica dello sviluppo.

Nel corso della nostra esposizione vedremo adempiersi il duplice assunto, e spiegheremo in che senso Empedocle e gli altri presocratici da una parte, Platone dall'altra, possono considerarsi, e si considerarono essi stessi, come continuatori di Parmenide e di Eraclito.

6. Empedocle. — I tre ultimi grandi presocratici, Empedocle, Democrito, Anassagora, son quasi contemporanei, e la loro maturità cade nella seconda metà del V secolo. Però non il tempo soltanto li unisce nella storia, ma anche una certa affinità mentale, e una comunanza dei problemi iniziali della loro speculazione e dell'indirizzo seguito per risolverli.

Empedocle di Agrigento suol essere anteposto, in ordine di tempo, agli altri dagli storici, non perchè più vecchio, ma perchè in lui la transazione tra gli opposti principii di Parmenide e di Eraclito risente ancora di un certo eclettismo e non raggiunge l'originalità nè la maturità delle costruzioni di Democrito e di Anassagora. Eppure, il suo stesso eclettismo non è morta miscela di elementi non assimilati; anzi, i frammenti che di lui ci rimangono sono rivelatori di uno spirito acuto e nello stesso tempo entusiastico, che ricorda il pathos di Parmenide, capace di vivificare e drammatizzare l'astratta metafisica dell'essere. L'elemento leggendario è in lui di nuovo prevalente. Il problema stesso ch'egli si propone, di reintegrare il divenire nell'essere, ripone in onore la cosmogonia, che gli Eleati avevano bandita dal loro sistema. Empedocle ricanta l'inno esiodeo della nascita dell'universo, pur compenetrandolo di quelle più severe esigenze razionalistiche, che con la scienza degli Eleati e di Eraclito, erano acquisite al pensiero.

E da Parmenide egli trae la salda convinzione dell'eternità e indistruttibilità dell'essere. Nulla in senso assoluto nasce nè muore: come mai qualcosa potrebbe essere aggiunta al reale nel suo tutto? O, se qualcuno degli elementi perisse, dove mai si perderebbe, poichè non v'è nulla che sia vuoto di ele-

menti? Non altrimenti aveva detto Parmenide, col suo principio che il non-essere non è.

Ma d'altra parte, la filosofia eraclitea aveva posto bene in chiaro un aspetto del tutto diverso del reale, la pluralità degli esseri, l'instabilità e il divenire delle cose. Come conciliare gli opposti principii? Tale è il problema di Empedocle; e la soluzione consiste per lui nel trasferire i caratteri dell'eternità e indistruttibilità dell'essere parmenideo ad alcuni elementi primordiali, e nell'ammettere che la corruzione e il mutamento riseggano non già in essi, ma nei prodotti transitorii dei loro miscugli. Gli elementi sono quattro: terra, acqua, aria, fuoco; essi costituiscono ciò che v'è di stabile e fisso nel variare e nel pluralizzarsi degli esseri.

Conforme a questa dottrina, Empedocle può criticare l'opinione del volgo, che vi sia vera nascita e vera morte, spiegando come ciò che si chiama con tal nome non sia che miscuglio (μίξις) e separazione (διάλλαξις) degli elementi [1]. Inoltre, dalla considerazione più particolareggiata del modo come avvengono le separazioni e i miscugli delle cose, sorge spontanea l'idea di due forze in virtù delle quali si realizza questo doppio processo: l'una, per cui le parti minute dei corpi si attraggono, l'altra per cui si distaccano e si allontanano. V'è nella materia una similarità per la quale il simile richiama il simile, e una repugnanza per la quale l'opposto scaccia l'opposto: Empedocle personifica queste forze primordiali, chiamando l'una Amore (Φιλότης), l'altra Odio (Νεῖκος).

Ed ecco che il quadro del mondo gli si raffigura come un alterno processo di unioni e disunioni dei

(1) *Fr.* 8.

quattro elementi, che dà vita alla specificazione e al mutamento degli esseri. Alternamente, egli dice [1], predominano i quattro elementi, nel giro di un ciclo; si perdono l'uno nell'altro, e si accrescono secondo il ritorno fatale. Così restano sempre gli stessi, ma penetrandosi formano uomini ed altre specie animali; ora riunendosi in un sol ordine nell'amicizia, ora dividendosi nuovamente nei singoli nell'odio. Così, in quanto l'uno nasce dai più, e questi a lor volta si costituiscono mediante la sua divisione, in questo senso l'uno e gli altri cominciano e non durano eternamente. Ma in quanto non v'è mai termine al mutamento perpetuo, in questo senso essi sussistono sempre in un ciclo immutabile.

Con questa concezione del ciclo, la fisica di Empedocle sconfina nella cosmogonia. E qui, la mitica credenza nell'età dell'oro gli fa immaginare uno stato primordiale del mondo, in cui non ancora l'odio dissolvitore aveva esercitato la sua azione, e il tutto, che con reminiscenza parmenidea egli chiama lo σφαῖρος, riposava nel seno della stabile armonia, nella sua perfetta immobilità. Ma quando l'odio si fu aggrandito nelle sue parti, allora successivamente furono scosse tutte le membra del dio. Così nacquero dalla separazione gli esseri individuali; ma poi il prevalere dell'odio e lo sparire dell'amore finirono col distruggere ogni vita particolare. Col ritorno dell'amore e col ritrarsi in disparte dell'odio, rifiorì in seguito nuovamente la vita degli esseri individuali, uomini ed animali; ma solo transitoriamente, perchè tempo verrà in cui l'odio sarà affatto scomparso dal mondo e il dominio unico e incontrastato dell'amore porterà, col congiungimento di tutte le cose, uno stato indifferenziato dell'universo, analogo all'originario.

---

(1) *Fr.* 26.

L'importanza di questo mitico dramma sta nel riconoscimento della grande efficienza non solo del principio positivo ma anche del principio negativo delle cose. Il morto non-essere parmenideo qui comincia a vivere e a creare tutto un dramma: esso diviene negazione attiva, opposizione, contrasto. La sua efficienza si rileva più specialmente nella vita umana. Considera, dice con parola ispirata il filosofo, il meraviglioso complesso delle parti dell'uomo: ora l'amicizia le riunisce in un tutto, in un corpo, e la vita fiorente le anima; ora al contrario la funesta discordia le separa, ed esse errano, ciascuna pel suo verso, ai confini della vita e della morte.

Nel riconoscimento dell'efficienza del non-essere, che è positiva, in quanto nella stessa cosmogonia agli esseri particolari dà vita così l'amore come l'odio, v'è già la critica immanente del principio che il non-essere non è. Ma da un punto di vista speculativo e teoretico, Empedocle non sa convincersi di questa verità, che pure trova posto nel suo sistema: così egli tien fermo alla negazione parmenidea del vuoto; ma nel tempo stesso le esigenze del suo pensiero lo costringono ad ammettere l'esistenza di pori tra le parti minute della materia, per dar conto fisicamente delle unioni e compenetrazioni dei corpi. Ora, i pori non sono altro che il vuoto. Con maggiore coerenza logica, non ostante l'apparente stranezza, gli atomisti, affermando l'esistenza del vuoto, scalzeranno dalle basi il principio di Parmenide e si addentreranno assai meglio di Empedocle nelle intime ragioni che presiedono al mutamento delle cose.

7. Gli Atomisti. — Con la filosofia degli Atomisti, noi ci troviamo per la prima volta di fronte, nel corso della storia, a un sistema compiuto di scienza, che

sarà come il prototipo dei grandi sistemi dell'età classica. La compiutezza sta nello svolgimento di tutte le conseguenze logiche di un principio, mediante una deduzione rigorosa, che conserva in tutte lo spirito informatore da cui derivano, non ne rifiuta nemmeno le estreme, e sdegna di destreggiarsi in qualsiasi modo con le opinioni comunemente accolte, che lusingano le speranze o i pregiudizi umani. Nulla v'è di più intrepido dell'atteggiamento di questi filosofi, che mossi da uno spirito puramente scientifico e avvezzi all'analisi rigorosamente quantitativa e meccanica della natura materiale, sentirono di dovere alla stessa stregua valutare ciò che comunemente vien detto immateriale, e quindi materializzarono l'anima e il pensiero, e negarono ogni finalità e provvidenza nel mondo.

Certo, anche nelle scuole anteriori, noi troviamo una poderosa critica e confutazione delle opinioni e dei sensi, in pro del puro spirito scientifico; ma ivi manca quel significato vitale della critica che qui ritroviamo, e predomina piuttosto uno spirito di elegante sottigliezza e di aristocratico disdegno, che qui invece si converte in un atteggiamento pratico e diviene una condotta di vita. Non per nulla la leggenda ci ha tramandato che Democrito, il fiero critico della realtà sensibile, si cavasse gli occhi.

Il fondatore della scuola è Leucippo di Abdera; ma la sua fama fu di gran lunga ecclissata da Democrito di Abdera, che visse intorno al 420 a. C.

Di Leucippo si sa che fu scolaro di Zenone (1): filiazione piena di significato, se si pensa all'indirizzo ipercritico dell'atomismo. Non è possibile determinare quanta parte delle dottrine della scuola sia

(1) Diog., ix, 30 segg.

dovuta a Leucippo, che di solito, nelle fonti, è riunito a Democrito: i tratti essenziali dell'indirizzo — la teoria del pieno e del vuoto [1], degli εἴδωλα, della sensazione e del pensiero come ἑτεροιώσεις del corpo [2], — sono infatti comuni ai due pensatori. A Democrito tuttavia spetta il merito di aver dato una portata assai più vasta ai principii dell'atomismo.

Il punto di partenza della speculazione è nel concetto che il bene e il vero siano identici per tutti gli uomini, mentre il piacere è diverso per tutti [3]. Della vita sensibile e affettiva non si dà scienza, data la sua varietà e mutevolezza; la verità razionale è invece suscettibile di scienza, perchè identica per tutti: pensiero profondo, che forma il più forte addentellato della concezione socratica. E specificando questa idea, Democrito enuncia il celebre principio: νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ θερμόν, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν [4]; cioè il freddo e il caldo, come tutte le qualità sensibili, sono meramente convenzionali; di reale non v'è che il pieno e il vuoto. La prima parte del principio è tutta nello spirito della filosofia eleatica; ma, come vedremo tra breve, Democrito compie su di essa un grande progresso, non accontentandosi di escludere l'apparenza sensibile dalla ricerca scientifica, ma dando una spiegazione scientifica dell'illusorietà dei sensi, e perciò nulla reputando alieno dalla scienza. Così egli non ci darà come Parmenide una dottrina dell'opinione accanto a una scienza pura, ma una scienza sola, e compirà un gran passo verso l'unificazione del sapere.

---

(1) Arist., *Gener. et corr.*, I, 8.

(2) Aët., IV, 8, 5 (D 394).

(3) Democr., *Fr.* 69.

(4) Diog., IX, 72; un po' variato nella forma, *Fr.* 9 (da Sext., *Adv. math.*, VII, 135).

La seconda parte del principio democriteo, che reale è soltanto il pieno e il vuoto, costituisce insieme il prolungamento e l'antitesi della dottrina eleatica. La consistenza degli atomi è identica a quella dell'essere parmenideo: ma l'essere viene frantumato, pluralizzato all'infinito, per rendere ragione del divenire delle cose. Negando il vuoto l'eleatismo era stato costretto a negare il movimento, che senza il vuoto non è intelligibile, perchè dove tutto è pieno non v'è possibilità di passaggio per un corpo da un punto a un altro. Ammettendo il vuoto, Leucippo e Democrito introducono nel novero delle realtà il non-essere; e, poichè questo non è necessario meno dell'essere, la sua esistenza ha lo stesso titolo di validità (1): τὸ δέν equivale a τὸ μηδέν (2).

Da queste premesse, la fisica atomistica si svolge secondo criterii puramente razionali, non diversamente da quella eleatica. Negata la realtà sostanziale di ogni aspetto qualitativo e sensibile della realtà, non resta che un mondo di pura quantità, pienamente intelligibile al pensiero. L'affermazione dell'esistenza del vuoto ha per sua conseguenza l'affermazione che la quantità piena è non continua ma discreta; e l'impossibilità logica del regresso all'infinito nella divisibilità della materia implica l'esistenza di parti minutissime, non ulteriormente frazionabili, a cui pertanto si dà il nome di atomi (ἄτομοι). Questi hanno i caratteri dell'essere eleatico: son pieni, indistruttibili, immutevoli, perchè non contengono il non-essere dentro di sè, ma soltanto fuori, come limite esterno e circuente. Tra loro vi sono differenze non

(1) Arist., *Metaph.*, 1, 4, 985 b 4.
(2) Plut., *Adv. Colot.*, 4, 2, p. 1109.

qualitative [1], bensì quantitative, riassumibili in tre categorie, secondo figura, ordine e disposizione (σχῆμα, καὶ τάξιν, καὶ θέσιν [2]); tutte le altre non sono che immaginazioni sensibili (φαντασίαι). Tali differenze valgono a spiegare la diversità dei loro aggregati, cioè dei corpi che cadono sotto la nostra esperienza. Infiniti sono gli atomi, e infiniti i loro aggregati; donde l'ulteriore corollario dell'infinità dei mondi [3]. L'infinità del pieno implica inoltre l'infinità del vuoto, e la rappresentazione dell'universo come riposante sul vuoto infinito [4].

Se gli atomi e il vuoto sono la sola realtà, la spiegazione di ogni accadimento del mondo e di ogni formazione naturale non può essere che puramente quantitativa e riducibile in ultima istanza a un movimento. Una cosa nasce dalla riunione degli atomi mediante il movimento, muore per effetto della separazione degli atomi: nascere e morire, per Democrito come per Empedocle, non sono alcunchè di assoluto, ma pure relazioni spiegabili κατὰ τὸ ποσόν [5].

Similmente tutte le proprietà delle cose si spiegano meccanicamente, mercè i rapporti quantitativi degli atomi. Vi sono però differenze essenziali tra queste proprietà, alcune delle quali esprimono rapporti immediati tra gli atomi, come il peso, la densità, la durezza; altre invece implicano la mediazione della nostra sensibilità, come il colore, il sapore, ecc.: una distinzione che analizzeremo in seguito.

---

(1) Gli atomi sono ἄποια (Aët., *Plac.*, I, 15, 8 [314 b 1 segg. D]).

(2) Arist., *Metaph.*, I, 4, 985 b 4.

(3) Aët., *Plac.*, II, I, 3 (p. 327 a 13 D).

(4) Epiphan., *Adv. haeres.*, III, 14 (p. 590, 30 D).

(5) Aët., *Plac.*, I, 24, 2 (p. 320 b 20 D), dove si parla del nascere e perire dei mondi.

Ora il problema fondamentale dell'atomismo, una volta mostrato come l'intervenire del vuoto pluralizzi gli effetti naturali, è, o dovrebbe essere, di spiegare la ragione stessa di questo intervento. La presenza degli atomi e del vuoto costituisce la ragione necessaria ma non sufficiente del moto; essa dice che il moto può avvenire, ma non determina per sè solo il suo effettivo realizzarsi. Ora, nello spiegare come il movimento intervenga, i testi antichi sono divergenti: secondo alcuni, il moto sarebbe generato dall'urto degli atomi; ma la difficoltà è ricacciata così più indietro, perchè l'urto presuppone già un movimento. Secondo altri, più attendibili, in quanto sono confortati dall'autorità di Aristotile, il movimento deriva dal peso degli atomi, determinato a sua volta da differenza della loro grandezza [1]. Questa spiegazione quadra anche meglio col generale carattere dell'atomismo geometrico di Democrito.

Quale sia il carattere specifico di questo movimento, se esso si effettui lungo la verticale, o sia piuttosto un moto a turbine, è assai dubbio; probabilmente, nel pensiero degli atomisti, alle considerazioni puramente meccaniche e geometriche s'intrecciavano reminiscenze cosmogoniche, le quali suggerivano la rappresentazione di un moto iniziale degli atomi, senza direzione nè ordine, che non è altro se non l'espressione meccanica del mitico caos. Tale sembra il significato che gli atomisti davano alla δίνη.

Alla rappresentazione dello stadio iniziale seguiva poi quello delle successive formazioni cosmiche, sotto l'impulso del movimento degli atomi, che venivano

(1) Arist., *De Coelo*, iv, 2, 308 b 35; Theophr., *de sensu*, § 61.

ad aggrupparsi ed associarsi, in virtù del vuoto interposto. E, volendo spiegare tutto questo lavoro col solo sussidio di forze meccaniche, escludendo ogni finalismo, gli atomisti erano costretti ad ammettere che il movimento stesso vi potesse pervenire dopo una lunga serie di tentativi e di saggi, dove surrettiziamente il bandito finalismo s'insinuava di nuovo. Così veniva attribuito al movimento la capacità di agire a guisa di un crivello, separando i contrari, riunendo i simili: una reminiscenza della vecchia fisica qualitativa, della quale anche Democrito non sa fare a meno, perchè senza di essa non potrebbe rendersi conto della permanenza delle specie organiche, nè del ritorno periodico di alcuni fenomeni [1].

A tutte queste formazioni cosmiche, presiedono con egual titolo il caso e la necessità, esprimenti due aspetti diversi ma complementari della medesima legge. La cura costante degli atomisti è rivolta a bandire dal loro sistema ogni spiritualità. Questa esiste soltanto, per meglio dire, nel motivo iniziale della speculazione, nell'assunto di voler costruire il mondo della quantità secondo criterii puramente razionali; ma scompare poi, allorchè l'opera è compiuta. Infatti il mondo degli atomisti non conosce provvidenza (πρόνοια), ma si regge in forza di una natura irrazionale (φύσει τινί ἀλόγῳ [2]), che sconfessa nel modo più patente la pretesa razionalità della scienza che vuol comprenderlo.

E, proseguendo nella sua opera demolitrice di ogni principio autonomo, razionale e spirituale, l'atomismo ci dà una teoria della conoscenza, dove l'anima e il corpo si livellano in una sostanza unica,

(1) Democr., *fr.* 165.
(2) Aët., *Plac.*, II, 3, 2.

che varia soltanto per la densità. In effetti la distinzione, che appariva al principio radicale, tra sensazione e pensiero, opinione e ragione, non è che differenza di grado: tanto le sensazioni quanto i pensieri (νοήσεις) non sono che variazioni (ἑτεροιώσεις) del corpo [1]; l'anima è materiale e corruttibile [2], e non differisce dal corpo che per la maggiore sottigliezza e mobilità degli atomi che la compongono. Questi sono sottili, lisci e rotondi, e costituiscono una materia ignea, a cui l'atomismo dà gli attributi della divinità.

Conforme a questi presupposti psicologici, la conoscenza, nella sua doppia forma di conoscenza sensibile e intellettuale, viene spiegata in un modo del tutto naturalistico. Le sensazioni sono modificazioni che le cose esteriori generano in noi, e, poichè il contatto è la condizione necessaria dell'azione di un corpo sopra un altro, ogni senso è, in ultima analisi, una varietà del tatto (ἁφή τις ἐστίν [3]). La rappresentazione delle cose si spiega col fatto che le emanazioni, le quali muovono dai corpi, penetrano nell'organo e l'impressionano. Così, nella vista, dagli oggetti visibili si distaccano le immagini loro (εἴδωλα), corporee anch'esse, ma formate di atomi più mobili e minuti; queste immagini non si formano immediatamente nell'occhio, a causa dell'aria che è interposta; invece è l'aria che viene impressionata e che comunica mediatamente l'impressione ricevuta [4]. Donde il corollario, che i sensi non ci danno la vera realtà, ma una realtà trasformata e falsificata dal mezzo interposto e dall'apparato ricettivo; e che

(1) Aët., *Plac.*, iv, 8, 5.
(2) Id., 7, 4.
(3) Arist., *De sensu*, c. 4, 442 a 29.
(4) Teoria dell'ἀπορροή: Teophr., *De sensu*, § 50, p. 513, 17.

quindi non sono φύσει, ma νόμῳ, cioè δόξῃ καί πάθεσι τοῖς ἡμετέροις (1).

Qui interviene però una distinzione importante. Tra le qualità sensibili, non tutte hanno lo stesso valore, nè tutte sono delle deformazioni della realtà. Si è detto che il tatto è un senso fondamentale, a cui tutti gli altri si riducono, perchè la funzione delle immagini e dell'aria interposta tra il senziente e gli oggetti è per l'appunto di annullare la distanza con una trasmissione per contiguità, che stabilisce il contatto tra il senziente e il sentito. E il tatto vero e proprio, come apprensione dell'oggetto senza mezzo interposto, non ha bisogno d'immagini; quindi le sue sensazioni non sono, come le altre, delle deformazioni della realtà. Vi sono così due categorie di sensazioni, fedeli le une e infedeli le altre: da una parte, quelle del pesante, del denso, del duro, dall'altra quelle del colore, del suono, del sapore, dell'odore (2).

In questo significato si può parlare di una distinzione, presso gli atomisti, di qualità primarie e secondarie: si tratta di distinzione di grado di relatività o di oggettività, non di natura, come se le une appartenessero all'oggetto e le altre al soggetto. Tutte invece sono in un certo senso oggettive, essendo modificazioni della realtà naturale, e il soggetto senziente non implica, col suo intervento, che un diverso grado di relatività, minimo nelle sensazioni tattili, massimo nelle altre. Il soggettivismo, in Democrito, non ancora esiste. Come la sensazione, così anche il pensiero avviene a causa di εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων (3): esso non è che un cambiamento

(1) Aët., *Plac.*, iv, 9, 8.
(2) Teophr., *De sensu*, § 62, 63.
(3) Aët., iv, 8, 10.

materiale che si produce nella sostanza psichica [1] Come tale, non dovrebbe avere una certezza diversa da quella dei sensi; eppure con grandiosa inconseguenza, e come per un sicuro intuito della verità, Democrito tien fermo alla distinzione netta, su cui tutta la sua costruzione scientifica è fondata.

In complesso, la filosofia atomistica appare come la *summa* di tutta la speculazione presocratica e come l'esplicito riconoscimento delle tendenze naturalistiche in essa implicite. Ivi confluiscono il materialismo degli ionici e la loro affermazione dell'infinità dell'essere; la considerazione quantitativa e matematica dei pitagorici; la determinazione eleatica dell'immutabilità e incorruttibilità dell'essere; le esigenze della dottrina di Eraclito, concernenti il moto e la pluralità. Un universo puramente materiale, dove l'unica efficienza formativa e selettiva è quella della grandezza e del peso; dove la finalità è annullata dal meccanismo; dove tutta la vita, la sensazione, il pensiero, son ridotti a movimenti atomici impercettibili; e dove quindi non si giustifica neppur la scienza che mira a comprenderlo: tale è l'universo atomistico, che un Platone disprezzerà nel suo intimo, perchè gli parrà oltraggio al pensiero il tentativo di fare scaturire dalla bruta e opaca materia la luce dell'idea; ma che un Aristotile apprezzerà altamente, per la potente unificazione del mondo e dell'esperienza che vi si compie e per il forte spirito sistematico che lo domina. E così sarà per tutto il corso della storia: le sopravvalutazioni si succederanno alle svalutazioni, e queste a quelle; tutte però con un proprio motivo egualmente fondato. Ciò che nell'atomismo ripugna è la compressione del pensiero e il suo livellamento al

(1) Identità di ψυχή e νοῦς: Arist., *De an.*, A 2, 404 a 27.

grado della bruta materia; ciò che invece conquista gli animi è la concezione dell'unità e identità di natura dell'universo; concezione che per i temperamenti religiosi si converte in una credenza e in una panteistica aspirazione a unificarsi col tutto, da cui l'individuo è generato e in cui deve alla fine annullarsi.

L'etica e la religione dell'atomismo materialistico saranno l'opera di scuole posteriori; in Democrito noi non troviamo che il solo addentellato di esse: la concezione dell'equilibrio dell'anima, che si uniforma alla legge nella sua perfetta tranquillità, non turbata da alcuna paura o superstizione; stato spirituale che prende nome di εὐθυμία o εὐεστώ (1).

Tra i seguaci di Democrito son nominati Metrodoro di Chio, che dal criticismo di Democrito trasse conseguenze scettiche, ed elevò la massima democritea « che nulla sappiamo, perchè la realtà è nel profondo », a principio filosofico, affermando che nessuno di noi sa niente, nemmeno se sa qualcosa o niente (2); Anassarco di Abdera, celebre per la fermezza con cui affrontò l'estremo supplizio (3), e anch'egli precursore della scuola scettica.

8. Anassagora (4). — Con Anassagora di Clazomene, nato verso il 500 a. C., la filosofia greca fa il suo ingresso in Atene.

---

(1) Diog., ix, 45.

(2) Arist. ap Eus., *Pr. Ec.*, xiv, 19, 5.

(3) La descrizione in Diog., ix, 58-59.

(4) Benchè Anassagora sia anteriore cronologicamente agli atomisti (almeno a Democrito, mentre di Leucippo conobbe e confutò la dottrina del vuoto) abbiamo creduto con l'Hegel e lo Zeller di posporlo ad essi, per la considerazione che egli forma l'antecedente immediato dell'indirizzo socratico, a cui prelude con la dottrina del νοῦς.

Fondatore della prima scuola ateniese, Anassagora inizia, antesignano di Socrate, la lotta contro i pregiudizi e le superstizioni correnti in nome della scienza. Egli fu amico di Pericle, e ne ebbe il valido appoggio; ma, iniziatasi la guerra del Peloponneso, fu accusato di empietà e, costretto ad abbandonare Atene, si ridusse a Lampsaco, dove morì verso il 428 a. C.

Scolaro di Anassimene, egli enuncia le proprie vedute filosofiche come una correzione ed elaborazione delle dottrine ioniche, secondo il progresso della scienza posteriore. Egli accetta l'ἄπειρος, l'infinito di Anassimandro, non diversamente dagli atomisti; ma mentre questi concepivano gli atomi come indifferenziati e privi d'individualità, e ricorrevano al vuoto per spiegare il differenziamento della realtà, Anassagora invece, negando il vuoto, ammette un differenziamento nel seno stesso degli elementi che formano l'infinito originario. Per quanto lontano infatti si spinga l'analisi dei corpi non si troveranno mai elementi semplici e indifferenziati, ma persisterà sempre la natura dei rispettivi complessi: un osso risulterà sempre composto di particelle ossee. Per designare questa irriducibilità dell'organico viene usato (forse non direttamente da Anassagora ma dai suoi espositori aristotelici) il termine: τὰ ὁμοιομερῆ, che secondo alcuni testi rappresenterebbe l'atomo organico, secondo altri invece la semplice similarità delle parti rispetto al tutto organico, comunque si spinga la divisione all'infinito. Le due spiegazioni non si contraddicono necessariamente, perchè anche affermando in principio la divisibilità all'infinito, Anassagora ha ben potuto fermare la propria attenzione sopra alcuni nuclei relativamente primari, nello stesso modo che la fisiologia moderna muove dalla

cellula, pur senza sostenere che l'organizzazione cominci da essa e non possa spostarsi più oltre.

A ogni modo, l'importanza dell'innovazione di Anassagora e il senso della critica dell'atomismo che vi è implicita, restano immutati: mentre gli atomisti intendevano spiegare tutto ciò che è organico come un miscuglio di elementi semplici e quantitativi, Anassagora invece mostra d'intendere che non v'è generazione equivoca della vita, che quindi il principio di organizzazione deve essere originario, e che in ultima istanza, l'organico spieghi l'elementare, non viceversa.

Al principio, tutti gli elementi esistevano insieme commisti nell'infinito (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν [1]); e poichè erano insieme, niente si poteva chiaramente distinguere a causa della loro piccolezza, che non avea limite, potendosi dare sempre un più piccolo del piccolo, senza di che, l'essere si annullerebbe nel non-essere [2]. Nè si poteva chiaramente conoscere la quantità delle cose, che questo era impedito dal miscuglio di tutte, dell'umido e del secco, del caldo e del freddo, del chiaro e dell'oscuro; e molta terra vi era anche commista, e un infinito numero di semi (σπερμάτων) niuno dei quali somigliava all'altro [3].

Dalla separazione (ἀπόκρισις) sorgono tutte le cose distinte, e questa è opera della mente [4]. Ecco un secondo grande concetto di Anassagora, che sarà tra non molto il centro della vita speculativa. Se dall'infinito caotico, in cui tutte le cose son mescolate, ha potuto formarsi un mondo organizzato, di-

---

(1) *Fr.* 1.

(2) *Fr.* 3.

(3) *Fr.* 4.

(4) ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, νοῦς δὲ αὐτὰ διέκρινε καὶ διακόσμησε (Αἔτ., I, 3, 5.).

stinto nelle sue parti, armonico nel suo insieme, certo non è potuto esser questa l'opera di una cieca potenza meccanica, come immaginava Democrito, ma deve essere intervenuto un principio teleologico, capace di dividere e di organizzare, un principio intelligente di ordine e di armonia: e questo è il νοῦς, la mente.

Con l'opera della mente, dell'intelligenza, interviene dunque la distinzione nell'indistinto, e hanno vita gli esseri particolari. Ma la mente è un principio che non divide soltanto, bensì dividendo unisce; quindi gli esseri, pur divisi, non hanno un'esistenza del tutto separata (οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι [1]), ma tutto partecipa a tutto. In quanto le cose sono contenute in un sol mondo, dominate da una sola mente, una separazione assoluta è impossibile; epperò nè il caldo è separato dal freddo, nè il freddo dal caldo [2].

Tutto ha parte in ogni cosa; la mente soltanto è infinita, e autocrate, e non è mescolata a niente altro, ma sola, autonoma, per sè. Se non fosse per sè, ma mescolata con alcun'altra cosa, avrebbe parte ad essa; e allora non potrebbe esercitar dominio (κρατεῖν) su tutte, come quando è sola per sè. Essa è la più sottile (λεπτότατον) di tutte le cose, la più pura, e possiede conoscenza (γνώμη) di tutto. E su tutto ciò che ha anima, grande o piccola, la mente esercita il suo dominio. Così ha dominio sul moto rotatorio del cosmo (περιχώρησις), perchè gli dà origine (ἀρχήν). Ogni cosa che si mescola e si divide, tutto conobbe la mente. E ogni cosa che sarà e che era (e non è più), tutto ordinò la mente; e il movimento che compiono gli astri, il sole, la luna, e le

(1) *Fr.* 6.
(2) *Fr.* 8.

materie aeree ed eteree. La loro separazione ne è la conseguenza; così si divide il sottile dal grosso, il caldo dal freddo, il luminoso dall'oscuro, il freddo dall'umido; — ma niuna cosa si divide completamente dall'altra, tranne la mente da tutte [1].

Ma il νοῦς anassagoreo è soltanto all'apparenza, o meglio nel suo motivo iniziale, un principio teleologico e immateriale per la spiegazione dei fenomeni. In realtà, chi pensa che l'oggetto al quale esso si applica è la stessa materia di tutta la fisica presocratica, e che la sua applicazione è immediata e diretta, non può non rimanere perplesso sul suo carattere intimo e sostanziale. Come pensare un intelletto che muova le pietre e gli altri corpi nella loro bruta materialità? Un'efficienza vera della mente è possibile solo quando l'oggetto non è il mero immediato, ma è mediato nella rappresentazione o nel concetto; quando, p. es., non si tratta della bruta pietra, ma della sensazione, dell'esperienza, del fenomeno, che ne è l'equivalente mentale. Invece un'influenza immediata del pensiero sulla materia — a parte le fantasticherie delle scienze occulte che qui non entrano in gioco — è concepibile solo in quanto il pensiero stesso viene in qualche modo materializzato e ridotto a un principio fisico. Così è in realtà del νοῦς di Anassagora, a cui più tardi Socrate (o meglio, in suo nome, Platone) poteva muovere il rimprovero di non dare quel che prometteva, di annunciarsi come un principio immateriale e di dimostrarsi all'atto una forza fisica. E argutamente soggiungeva: Anassagora mi espone in termini generali, che quando Socrate fa una cosa la fa con mente: ma poi, quando vuole spiegare singolarmente la causa di quel che io fo, dice

(1) *Fr.* 12.

in primo luogo che io sto qui seduto perchè... il mio corpo è composto di ossa e di nervi, e poi che le ossa sono solide, e hanno tra loro intervalli di giunture, ecc. ecc. Epperò egli prende cose di tal natura per ragioni, e oscura in questo modo la ragione vera: la quale è, che io sto qui per ubbidire agli Ateniesi (1).

La mente è dunque meccanizzata, la sua teleologia annullata in pro del meccanismo: così la spiegazione del mondo, che moveva da un punto opposto a quello dell'atomismo, finisce per coincidere con questo. In realtà, l'effetto finale dell'opera del νοῦς non diverge gran che da quello del peso nella fisica democritea; nel processo della separazione, il pesante umido e freddo si arrestò dove ora è la terra; il sottile caldo e secco salì verso l'etere (2): con queste divisioni si rassoda la terra; infatti dalle nuvole si condensa l'acqua, dall'acqua la terra, dalla terra le pietre, per effetto del freddo (3). Qui, come si vede, l'opera della mente vien ridotta a quella del freddo e del peso. E l'intera concezione del mondo come stratificato a seconda della diversa densità delle sue parti; e la rappresentazione della terra come un cilindro piatto, sostenuto dall'aria per la sua larghezza (4), non risentono più affatto dell'efficienza teleologica e immateriale della mente.

La filosofia di Anassagora, nella sua tendenza naturalistica, ha un prosecutore in Archelao, il quale pone come principio del moto e della quiete il caldo e il freddo; il caldo che si muove (κινεῖσθαι), il freddo che sta fermo (ἠρεμεῖν); donde il corollario dell'im-

(1) Plat., *Phaed.*, 97-98.
(2) *Fr.* 15.
(3) *Fr.* 16.
(4) Arist., *de coelo*, II, 13, 294 b 13.

mobilità della terra [1]. Ma il principio immateriale intravisto da Anassagora avrà tra breve un assai più vasto teatro.

9. La psicologia dei presocratici. — Fin qui abbiamo seguito lo sviluppo prevalentemente metafisico del pensiero greco, che culmina, con le dottrine di Empedocle, Democrito e Anassagora, in una visione perfettamente naturalistica del mondo. Lo spirito, il pensiero, salvo lievi accenni e presentimenti, non entrano in questi sistemi se non come atteggiamenti soggettivi, atti solo a prospettare, nella sua verità, un mondo oggettivo o naturale, di cui essi stessi non fanno parte, o in cui almeno la loro apparente immaterialità si risolve e si annulla. In queste costruzioni oggettivistiche del pensiero v'è una caratteristica dominante: la sostantivazione delle relazioni, per cui viene elevato al valore di un assoluto ciò che è meramente relativo. Pesante e leggero, denso e sottile, tutte queste relazioni e valutazioni comparative dei corpi, assumono il carattere d'alcunchè d'irrelato, e diventano determinazioni assolute della realtà naturale. Allorchè in questo sistema prettamente naturalistico si saranno infiltrate considerazioni etiche, religiose, teleologiche, la distinzione netta di posizione tra ciò che è denso e sottile, tra la terra e il fuoco celeste, si consoliderà in una differenza di natura, e quindi il cielo verrà sublimato dall'universo fisico in un universo iperfisico. Sorgerà così dal seno stesso del naturalismo quella separazione che lo scalzerà dalle fondamenta; ma insieme sorgerà una metafisica dualistica, a cui le credenze religiose daranno una vita e una resistenza oltremodo

(1) Hippol., *Refut.*, I, 9.

tenaci, e il cui dramma, iniziato in Grecia, si svolgerà nel medio evo ed avrà la sua fase risolutiva nell'età moderna.

Ma nel tracciare il quadro della scienza greca, noi abbiamo a bella posta lasciato un po' in disparte tutti gli sforzi e i tentativi di adattamento del pensiero di fronte alla realtà oggettiva da esso contemplata e non posseduta; sforzi e tentativi che però sono notevolissimi, perchè attraverso di essi si compirà la crisi della primitiva mentalità ellenica e si determinerà un orientamento nuovo nel suo indirizzo. Noi alludiamo alle ricerche psicologiche e antropologiche dei presocratici, che, scarse d'importanza all'inizio, quando il pensiero, in uno slancio d'ingenua confidenza, mirava immediatamente alla contemplazione della realtà, divengono via via più profonde, quando quella prima confidenza è scomparsa, e sorge il dubbio sul modo come l'uomo possa mettersi in contatto col mondo della verità, e quindi sulla portata e sui limiti delle sue facoltà conoscitive. Attraverso questa progressiva ricerca, noi vedremo che il pensiero si sentirà invadere via via dallo scetticismo, sentirà che le sue stesse facoltà mentali sono come fitto velario, che cela l'aspetto della divinità invocata, e lungi dal riprodurre la realtà nella sua immediatezza, ne ritraggono una immagine sfigurata e falsificata; e quindi dichiarerà vana quella scienza che pretendeva, nella sua cieca confidenza, di dar fondo alla realtà ultima delle cose. Ma di questo processo dissolvitore, che avrà nella sofistica il suo momento culminante, non v'è che il solo inizio nella speculazione naturalistica che abbiamo fin qui considerato. Noi ci rifaremo pertanto brevemente dalle origini, per rintracciare questa tenue vena di pensiero.

Sono scarse le notizie sulle ricerche antropologiche

nel seno della primitiva scuola ionica. Ciò che si sa di più saliente è l'analogia con cui Anassimene concepiva l'anima e il πνεῦμα che abitano il mondo e l'anima nostra che, aria anch'essa, ci rinsalda e ci unisce (συγκρατεῖ [1]).

Più importanti sono invece le ricerche psicologiche intraprese dalla scuola pitagorica. Il medico Alcmeone fu forse il primo a localizzare la sensazione nel cervello [2]; del che lo critica senza nominarlo Platone [3], per la semplicistica spiegazione che secondo questo criterio vien data non solo della memoria e dell'opinione, ma anche della scienza. A Filolao e alla sua scuola è dovuta la dottrina che l'anima sia un'armonia, e lo sviluppo del mito orfico, che l'anima sia legata al corpo, e come sepolta in esso, per punizione dei suoi peccati [4]. Tracce di leggende orfiche si ritrovano anche in altri scrittori, particolarmente in Eraclito e in Empedocle. Per il primo, l'anima non è più, come per la religione tradizionale, una vaporosa ombra, ma un essere reale e concreto, a cui egli attribuisce la conoscenza e la saggezza. Empedocle, poi, come i pitagorici, fa dell'anima un demone, che subisce attraverso corpi differenti, il castigo di una colpa misteriosa; e, chiusa nel corpo, partecipa della sua impurità, di cui soltanto il saggio sa liberarsi per mezzo delle purificazioni e dei riti [5]. Il più caratteristico è che questa dottrina vien fatta pacificamente coesistere con l'altra che considera l'anima come un prodotto puramente naturale, privandola di

---

(1) *Fr.* 2 da Aët., I, 3 (278 D).

(2) Teophr., *de sensu*, 26 (506 D).

(3) *Phaed.*, p. 96 a 6.

(4) Clem., *Strom.*, III, 433 A. In una forma involuta ed oscura questo mito è già riprodotto in un frammento di Anassimandro (*fr.* 2).

(5) Emped., *fr.* 115.

ogni mistica individualità. Questo intreccio di due divergenti fonti d'ispirazione, che si compendiano rispettivamente nell'anima-demone e nell'anima aggregato-naturale, è molto caratteristico; noi lo ritroveremo perfino in Platone. Religione e scienza giustappongono le proprie intuizioni, senza nessun sentore del reciproco contrasto.

Di valore fondamentale è senza dubbio la distinzione eleatica tra verità e opinione, che per altro non è confortata e sorretta da una vera e propria analisi psicologica delle nostre facoltà. In generale, il pensiero eleatico è rigidamente dommatico, segue cioè un procedimento precisamente inverso a quello psicologico e critico, che consiste nel fondare una costruzione oggettiva sopra i risultati dell'indagine intorno al valore della nostra conoscenza. Parmenide invece muove dal principio: tu non toccherai mai il pensiero fuori dell'essere in cui si trova espresso [1]; quindi per lui dal concetto stesso dell'essere si deduce ciò che è verità e ciò che è opinione. Tuttavia, Parmenide è citato insieme con Empedocle come autore di una teoria della sensazione secondo il criterio che « il simile sorge dal simile » in contrapposto alla teoria di Eraclito e di Anassagora, che fa nascere il contrario dal contrario [2]: teorie che si riportano entrambe alle tesi metafisiche dell'identità e dell'opposizione, e che Aristotile dimostrerà non esclusive l'una dall'altra, e anzi potrà riunire in una sola, in quanto le due tesi da cui derivano sono i *disjecta membra* di una sola sintesi dialettica.

Secondo Empedocle, fautore della prima teoria: con la terra guardiamo la terra, con l'aria l'aria divina,

---

(1) Parm., *fr.* 8.

(2) Teophr., *de sensu*, 1 segg. (499 D).

col fuoco il fuoco divoratore, con l'amore l'amore e con l'odio il triste odio. L'importanza che vien data alla similarità nella genesi della sensazione deriva da ciò, che questa esprime appunto un rapporto tra il senziente e il mondo esterno, inesplicabile senza un'identità originaria dei due termini. E specificando la sua tesi, Empedocle spiega che, perchè la sensazione sia possibile, è necessario che le particelle, distaccate dagli oggetti, entrino in contatto con le parti similari degli organi. Ma quale è la natura di tali particelle? La risposta ci vien data da Democrito: esse sono immagini, idoli, copie degli oggetti, trasformate però dal mezzo interposto tra il senziente e il sentito, e dalla natura stessa dell'organo. La sensazione non ci dà quindi la vera realtà, ma solo un segno convenzionale di essa, che ne dimostra l'inesplicabile presenza. Gioverà meglio il pensiero a rivelarcela? Nelle prime, nette distinzioni tra opinioni e verità, noi troviamo acriticamente affermata la piena originalità ed autonomia del pensiero. Le più importanti costruzioni metafisiche non sono intelligibili senza quella separazione netta, e il dispregio in cui i filosofi hanno la realtà sensibile vale sempre più a corroborarla. Un poeta-filosofo, Epicarmo, giunge ad affermare che solo la mente vede e ode; tutto il resto è sordo e cieco (1), negando così con profondo pensiero, ai sensi, perfino ciò che al volgo sembra ad essi soltanto dovuto. Alcmeone considera la sensibilità come appartenente all'animalità bruta, col dire che l'uomo si distingue dagli altri animali in ciò, che egli solo pensa, e gli altri sentono senza pensare (2). Citazioni consimili potrebbero mol-

(1) *Fr.* 12.
(2) Teophr., *de sensu*, 25 A 5.

tiplicarsi, tanto ricche ne sono le fonti; ma tuttavia nessuno di questi pensieri raggiunge una coscienza veramente critica e un significato gnoseologico. Al contrario, quella coscienza critica non sorge se non quando il naturalismo è già maturo, e l'originalità e autonomia della mente è compromessa dalle premesse naturalistiche, secondo le quali tutto, in ultima istanza, si risolve nella materia. L'identificazione sostenuta da Democrito e da Anassagora del νοῦς con la ψυχή è già un primo passo verso l'abbassamento del pensiero, che, avendo la sua origine nell'anima naturale e senziente, è profondamente intaccato dalla materialità invadente di essa. Un passo ancora, e Democrito potrà affermare che il pensiero è un cambiamento materiale, non meno della sensazione. La conseguenza logica di questo passo è che il pensiero è anch'esso uno schermo alla realtà, e non già un potere atto a rilevarla nella sua immediatezza, e che quindi vana è la pretesa della scienza razionale di colpire la realtà nella sua essenza con le forze del puro pensiero. Forse un presentimento delle ultime conseguenze deleterie del naturalismo dovè avere Democrito, come testimonia qualche suo passaggio d'intonazione fortemente scettica; in complesso però, egli resta fermo al suo naturalismo, e continua a distinguere una conoscenza vera da una non vera (γνησίη καὶ σκοτίη) [1], alla quale ultima appartengono la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il sentimento. Ma da una parte, la conoscenza vera, nelle sue ultime esplicazioni, smentisce la distinzione da cui si origina, e quindi precipita verso la conoscenza non vera; dall'altra, la distinzione democritea tra le qualità primarie della materia (peso, densità, durezza) dalle

(1) *Fr.* 11.

secondarie (colori, sapori, ecc.) si presta ad una unificazione in pro dell'empirismo, perchè il senso è rivelatore sì delle une che delle altre, o, allo stesso titolo, del naturalismo, perchè nell'oggetto è il fondamento di entrambe; quindi la conoscenza non vera s'innalza all'altezza della vera. In questo doppio processo, la distinzione tra il senso e l'intelletto si attenua fino a scomparire; si forma così grado a grado la convinzione che l'uno e l'altro si trovano sulla stessa linea ed esprimono un gioco puramente soggettivo d'immagini e di apparenze, senza contatto immediato con una realtà oggettiva; e finalmente vien dichiarato fallimento di tutta la scienza oggettiva costrutta pazientemente dai presocratici. È questa l'opera della sofistica.

10. Considerazioni finali. — Nel paragrafo precedente abbiamo messo in luce l'aspetto puramente negativo del pensiero, che ha per effetto la dissoluzione dell'antica scienza. Tra breve si mostrerà, nello stesso processo dissolutivo, la presenza di un elemento ricostruttivo, che varrà a ristabilire su nuove basi quella scienza e a dare un nuovo potente slancio alla speculazione.

Ma prima d'incamminarci per questa via, vogliamo ancora un poco indugiarci sulla scienza dei presocratici e ritrarne qualche linea d'insieme, che ci gioverà in avvenire, per spiegare il nuovo atteggiamento che si andrà formando.

I due principali problemi di questa filosofia sono quello dell'essere e quello del divenire. Dapprima essi appaiono in qualche modo confusi dalla scuola ionica e pitagorica che assumono con l'ἀρχή un principio indifferente dell'essere e del divenire, della fisica e della cosmogonia. Ma lo sviluppo di questo prin-

cipio, in seno stesso alle due scuole, e, più ancora per opera degli eleati, differenzia ciò che prima era confuso, onde il problema dell'ἀρχή s'identifica con quello dell'essere stabile e permanente, in pieno contrasto con l'esigenza del divenire, che viene anzi criticata e negata. Il monismo ingenuo della primitiva fisica assume con gli eleati un significato riflesso e dialettico, l'essere e l'unità s'intrinsecano l'uno dell'altra e giustificano razionalmente la propria identità, mentre tutto ciò che è plurale viene ricacciato tra le apparenze fallaci del divenire.

Ma l'ipercritica dell'eleatismo risuscita per contraccolpo il valore di quel che pretendeva annullare. Le sue negazioni appaiono piuttosto come confutazioni di dottrine insostenibili sul divenire, che come la soppressione del divenire stesso, la cui realtà s'impone necessariamente. La filosofia posteriore intende il significato positivo più profondo di quelle critiche, e l'esigenza che esse pongono di un integramento delle opposte tesi dell'essere e del divenire.

Ma la scissione che si era operata in seno alla filosofia tra Parmenide ed Eraclito, aveva acquisito al pensiero un risultato permanente. L'unificazione delle due tesi non poteva più aver luogo sul terreno del primitivo monismo ingenuo: l'essere, come s'era affermato con la dialettica eleatica, non poteva più esser confuso col divenire ed accoglierne in sè, passivamente, l'azione. Conservare i caratteri di permanenza, stabilità, indistruttibilità dell'essere, posti in luce dall'eleatismo, e riabilitare, anche in presenza di essi, il divenire, ecco il problema della nuova fisica. E la soluzione vien fatta ingegnosamente consistere nel frantumare l'unità dell'essere in una pluralità, in modo che la possibilità del divenire trovi posto non già nell'interno dell'essere — ciò che l'eleatismo ha

mostrato impossibile, — ma tra gli esseri così moltiplicati. Le fisiche di Empedocle, degli atomisti, di Anassagora, hanno questo di comune, che esse trasferiscono in una pluralità di esseri — elementi, atomi, omeomerie — i caratteri dell'ente parmenideo, e spiegano il divenire come un'azione tra gli enti. Ciò implica l'assunzione a un grado di realtà del non-ente, che gli eleati avevano escluso.

C'è in questi ingegnosi tentativi del nuovo pluralismo lo spunto di una mediazione degli opposti. Ma, che la mediazione sia inefficace, noi possiamo renderci conto riflettendo sul carattere fondamentale della speculazione presocratica. Abbiamo chiamato oggettivistico l'atteggiamento di pensiero dei presocratici; aggiungiamo ora che si tratta di un oggettivismo immediato. Il pensatore cioè assume come termine della sua speculazione non l'idea o il concetto che egli si forma della realtà, ma la realtà stessa, quale può esistere in sè, indipendentemente da ogni contatto col suo pensiero.

Da queste premesse, la filosofia riesce a una serie di vedute antinomiche del reale: unità e pluralità, immobilità e movimento, indivisibilità e divisibilità, infinità e finità, ecc., ciascuna delle quali è totalmente chiusa in se stessa ed è esclusiva dell'altra, le cui ragioni non può valutare o criticare, perchè non rientrano nel suo quadro limitato. Apparentemente, Parmenide, assertore dell'unità, critica la tesi opposta della pluralità, ma in fondo egli non fa che ripetere in forma negativa la sua affermazione, senza veramente conquistare la tesi opposta.

Il tentativo di risolvere le varie antinomie, intrapreso dagli ultimi presocratici, rivela anche più chiaramente il dissidio. In effetti, il riconoscimento di un motivo intimo di verità in ciascun opposto,

e l'esigenza di una unificazione risolutrice delle antinomie, formano uno spiccato contrasto con le premesse oggettivistiche della speculazione, e rivelano un problema superiore alle forze di quei pensatori. Una volta ammesso, per un verso l'unità, per un altro la pluralità delle cose, è impossibile far coincidere le due facce della realtà, per la mancanza di un termine medio che, subordinandole a sè, le coordini tra loro. L'idea della totalità naturale, che come un recipiente vuoto accoglie passivamente i contrarii, non è tale da operare quel processo attivo di coordinazione, e anzi palesa l'incapacità di un mezzo puramente materiale a porre in essere qualunque relazione. La relazione, ripeto, è una sintesi mentale, una funzione soggettiva del pensiero; come tale, essa non può sussistere che tra termini di natura mentale e immateriale: ora, finchè l'uno e il più, il finito e l'infinito, ecc., esistono materializzati nelle cose, è affatto impossibile connetterli, e non sarà possibile se non quando saranno intesi come nostre idee e rappresentazioni delle cose. La mente unisce solo ciò che è mentale: di qui il fallimento del tentativo di Anassagora, di servirsi della mente come di un principio agente sulla stessa materia; di qui il materializzarsi del νοῦς, che pur voleva essere un principio immateriale. D'altra parte, Democrito ed Empedocle, che, senza far ricorso a un principio mentale, pretendono operare la stessa sintesi mediante le forze della materia, non riescono che a un compromesso, cioè a prospettare sotto due aspetti diversi gli opposti termini, senza veramente unificarli. La materia non unisce ma divide; un mondo cementato di materia è perciò un mondo di *arena sine calce*, intimamente disgregato e frammentario.

Se ora, dopo queste prime delucidazioni, che si

chiariranno meglio in seguito, allorchè sarà conosciuto il vero carattere dell'unificazione mentale, ripensiamo alla crisi suscitata dalla psicologia nel seno della scienza oggettivistica, potremo convincerci che essa venne in buon punto, non solo per accellerare un moto già spontaneo, ma anche e specialmente per indicare in quale direzione un rinnovamento era possibile. Se lo spirito è in contatto solo colle proprie immagini sensibili e intellettuali, e non ha rapporto con una realtà chiusa in se stessa e di natura affatto estranea al pensiero, ciò che vien pensato come realtà accessibile alle nostre facoltà mentali deve emergere dalla sfera stessa in cui la nostra attività è rinchiusa. Sorgerà così il concetto di una realtà ideale contrapposta alla realtà naturale della filosofia presocratica, e brillerà di luce così viva, che la pretesa realtà immediata e naturale si attenuerà di fronte ad essa, fin quasi a scomparire.

III

I SOFISTI

1. Dissoluzione della πόλις. — Abbiamo già mostrato nell'opera delle prime scuole naturalistiche un elemento dissolvitore della primitiva vita ellenica, e fatto notare che esso consisteva più nel loro atteggiamento avverso al particolarismo religioso e ai principii dell'autorità, che in una loro indagine riflessa, direttamente intesa a sovvertire le basi di quella vita. Tale è invece l'opera della sofistica, che si esplica in un periodo immediatamente successivo, e rappresenta la continuazione ed insieme l'antitesi della prima speculazione. L'antitesi esiste in particolar modo nell'atteggiamento dei pensatori dei due periodi: scientifico nei primi, preoccupati più che d'altro dell'indagine sui principii supremi delle cose; pratico nei secondi, volto a rivoluzionare l'ordine delle cose esistenti, secondo alcune premesse chiaramente definite. La continuità è invece nel senso, nell'indirizzo di tali premesse, che si compendiano nella critica della religione popolare e dell'autorità.

I tempi erano più che mai propizii a una trasvalutazione di queste premesse ideali. Il particolarismo greco, già minato dalle lotte intestine nelle città, non era stato che una sola volta sul punto di rifiorire, incluso in una più organica e complessa forma di vita nazionale: al tempo delle guerre persiane. Ma la scarsezza del sentimento nazionale dei Greci — che ebbe soltanto un valore letterario e di cultura, come termine dell'antitesi coi βάρβαροι — rese transitoria ed efimera la coesione delle città, e per conseguenza rivolse i frutti delle vittorie persiane in pro delle grandi egemonie. Dal particolarismo municipale dei tempi più remoti, all'universalismo umanitario della decadenza, attraverso e mediante il movimento democratico: tale è il cammino della vita greca, interrotto da fulgidi ma brevi episodi di unione nazionale, durante la guerra persiana e durante la conquista macedone.

La rapida ascensione democratica nel V secolo ha per effetto la radicale rielaborazione e trasformazione delle basi stesse della vita, e particolarmente della vita pubblica. Ormai il costume e l'autorità non valgono più a dare un fondamento stabile alla costituzione e alla funzione dei pubblici poteri, ma sorgono principii e criterii nuovi, in conformità dei nuovi ordinamenti. Se, con l'avvento della democrazia, spetta al popolo, riunito nelle assemblee, di decretar le leggi, è certo che queste non possono più ritrarre il loro prestigio dalla tradizione e dal costume, e quindi in ultima istanza dalla divinità, del cui volere sono depositarie; — ma dall'arbitrio stesso degli uomini, contemperato dalle necessità della coesistenza civile. Così l'individuo che, nell'antico regime, era schiavo di un potere trascendente, ora comincia a sentire la propria autonomia e li-

bertà, la propria efficienza umana e immanente nelle cose; e quindi instaura quel senso umanistico della vita, che prima era del tutto assente, o almeno paralizzato da una trascendenza invincibile. Quella trascendenza in effetti vigeva non soltanto nel principio informatore dell'antica civiltà; essa non era soltanto una formula filosofica astratta (come l'interpretazione moderna del termine potrebbe lasciar supporre); ma era incorporata nella sostanza stessa delle leggi e delle norme, di cui ecclissava ogni significato umano. Essa infatti si manifestava nella legge, come supremazia della parola o della formula, anteposta allo spirito, o anzi divenuta per sè sola spirito; mutare il rito, mutare la formula non era concesso agli uomini, perchè nè rito nè formula erano sorti per opera loro, ma soltanto per opera divina, e sarebbe stata empietà abbominevole disfare quel che gli dèi avevano fatto. Ma acquistando una coscienza nuova della legge — e l'acquistano solo quando essi stessi fanno la legge — gli uomini spezzano la rigida trascendenza della parola; questa non è più la parola detta e fissata per sempre, ma l'espressione mutevole e contingente del proprio pensiero, il mezzo per far prevalere la propria opinione nei comizii, la forza vera dell'individuo di fronte alle masse. La parola esce dal tempio e invade la piazza; da privilegio dei sacerdoti diviene conquista delle scuole oratorie; e da formale in un senso aristocratico diviene formale, direi quasi, in un senso democratico, come forma per se stessa coltivata per rivestire ed abbellire qualsiasi contenuto, e anzi come mezzo quasi estrinseco per potenziare ogni contenuto di pensiero. I nuovi maestri della parola sono i sofisti.

Questa trasformazione, come facilmente s'intende,

non è affatto isolata. In tutte le manifestazioni della vita pubblica si osserva un eguale rinnovamento delle vecchie forme; anzi il desiderio di voler tutto spiegare con le sole forze e facoltà dell'individuo e secondo criterii e opportunità empiricamente umani, degenera spesso in una interpretazione arbitraria e semplicistica, che intacca profondamente il prestigio delle istituzioni, e, per troppo umanizzare la vita, la corrompe e la dissolve. Così, negato al diritto il fondamento naturale dell'autorità e della tradizione, che ne sono la vera forza, resta, come sua unica fonte, la convenzione degli uomini; come unico fine, l'utilità dei più forti — che son quelli che l'hanno decretato. Convenzionale è il diritto non solo come diritto privato, ma anche come diritto pubblico e punitivo; il meccanismo della votazione e promulgazione delle leggi annulla, con la sua spiegazione apparente, ogni ragione ideale del diritto e delle leggi, che è insito nell'idea stessa e non già nelle sue esteriori manifestazioni. Quindi, in ultima istanza, l'equità e la giustizia, travolte anch'esse nel vortice dell'apparenza, assumono il carattere di un arbitrio convenuto dalle maggioranze: « ciò che a ciascuna città pare giusto e bello, tale è per essa ».

Similmente si attenua la forza dello stato. Distrutta la sua base teocratica che gli conferiva una salda continuità, non gli resta altro presidio che quello delle forze stesse degli individui che contendono per il dominio della cosa pubblica. Ancora il nascente umanismo è incapace di fissare tra i tumultuosi oscillamenti di quelle forze un'idea immutevole, che risalga all'essenza stessa dello stato e, per quanto umana anch'essa, sia al di sopra del teatro dei conflitti. L'individualità umana non sa assorgere all'universalità umana; quindi l'idea dello stato è

travolta nella contingenza dei governi e rappresenta il predominio dei più forti a spese dei più deboli.

Infine, per limitarci alle istituzioni più vaste della vita, anche la religione, anzi la religione in ispecial modo, viene scossa dal nuovo spirito individualistico dominante. L'uomo comincia a spiegarsi con ragioni umane e terrene la credenza negli dèi; tramonta il prestigio della divinità, in gran parte fondato sulla tradizione e sul costume, che i nuovi tempi hanno travolto; periscono le deità municipali col perire delle città che le avevano assunte a protettrici e che riflettevano su di esse la loro potenza; dovunque si fa strada l'ateismo nelle sue forme razionalistiche e scettiche. E, se pure nell'intimità degli animi resta ancora talvolta la credenza negli dèi, tuttavia la religione non è più fonte della vita pubblica, ma solo un momento di essa, una delle forze che la vigilanza dei governi sugl'interessi terreni tutela e disciplina come ogni altra forza delle masse. I numerosi processi di empietà durante questo periodo — tra i maggiori quello di Anassagora, di Protagora e di Socrate, — non hanno un significato religioso ma politico, ed hanno di mira più che l'incredulità dell'individuo, di cui lo stato non ha ragione di preoccuparsi, la corruzione e il sovvertimento della vita pubblica.

In questi mutamenti, che qui abbiamo sommariamente analizzati, bisogna vedere strettamente connessi un aspetto positivo o una tendenza ricostruttiva dello spirito, e un aspetto negativo, che ne è l'immediata conseguenza. L'uomo rientra nel suo mondo, e, poichè impara a trasformarlo e a reggerlo con le proprie forze, intende ch'esso è opera sua, senza collaborazione con un potere trascendente e occulto. Per quanto egli esplori quel campo che i

maggiori gli avevano tramandato come dominio intangibile della trascendenza, dovunque egli ritrova i segni del proprio arbitrio, del proprio lavoro in cooperazione con altri uomini. Gli avevano additato un mondo di pura realtà, immune dal connubio con le opinioni, e intanto egli sente la realtà solida delle opinioni, ch'egli sa far valere e pesare sul mondo in cui vive, e intuisce che anche di opinioni è cementato quel mondo stesso di realtà, che la tradizione e la storia hanno consolidato e ispessito al punto da farlo apparire come opera non più sua. L'uomo pertanto, come reazione al lungo servaggio, sente il bisogno di proclamar forte la sua padronanza del mondo; la rivelazione immatura di se medesimo non gli fa ancora discernere nella propria sfera interiore un dominio intangibile non meno dell'antica trascendenza; ma tutto ciò che in lui vive si pone per lui allo stesso livello: le passioni, i sensi, le opinioni, la ragione: una eguale subitanea rivelazione ne pareggia lo slancio e ne sublima il prestigio.

L'uomo è la vera realtà, nella sua individualità agente e pensante e opinante; il plurale uomini non rappresenta che una somma, un aggregato di unità e non qualcosa di nuovo e di originale, che implichi una soggezione dei singoli. Gli uomini sono diversi tra loro, ognuno anzi è diverso da quel che era in un altro momento della sua vita: com'è mai possibile alcunchè di fisso e di stabile in questa radicale varietà e mutevolezza? Altro non può darsi nei rapporti tra gli uomini che un cozzare e poi un efimero comporsi d'interessi, in pro delle individualità più forti. L'aggregato non crea nulla, perchè non è un organismo vivente; viventi sono invece soltanto gli individui che tumultuano nel suo seno.

Qui, come si vede, il concetto dell'essere, della realtà è, non altrimenti che nella più antica speculazione, ancora inarticolato; manca ogni idea del rapporto come sopraordinato rispetto alle individualità che lo compongono. E il rapporto, come diritto, come legge, società, stato, e, rapporto dei rapporti, come ragione universale umana, scende al livello dei termini, ne subisce le incerte vicende, è suscettibile della stessa corruzione.

Cosicchè l'uomo in questo primo momento acquista la signoria del mondo, non per ciò che in lui è veramente degno di signoreggiare, ma per tutto ciò che in lui forma l'ibrida e incomposta folla delle attitudini, delle forze, delle facoltà. Sta qui l'aspetto più torbido e negativo del suo rinnovamento. Ed egli pertanto oscilla tra un sentimento di boriosa sufficienza, quale si addice al suo incontrastato dominio, e un sentimento di profondo scetticismo, proprio di una vita travolta da un flusso perenne, dove nulla ha un'esistenza stabile e duratura, nulla un valore per sè, indipendentemente dall'arbitrio, dall'interesse, dalla passione del momento. Una dura esperienza sarà necessaria per operare quella discriminazione profonda nell'animo umano, che ricostituirà nella sfera stessa del soggetto i valori immutevoli ed eterni, che sono il presidio non solo della vita speculativa, ma di ogni forma di vita privata e pubblica.

2. L'insegnamento dei sofisti. — Nelle considerazioni precedenti si trova esposto ciò che forma l'essenziale di quella rivoluzione d'idee nella vita greca, che ha il suo esponente nella sofistica. L'apprezzamento giusto dell'opera dei sofisti è già da tempo un punto acquisito della critica storica: le denigrazioni di coloro che ponevano mente al solo

aspetto negativo e all'azione dissolutrice dell'insegnamento sofistico e le sopravvalutazioni di coloro che tenevan conto del solo aspetto positivo di esso, trovano entrambe la loro spiegazione in un giudizio più comprensivo, che spiega la stretta connessione esistente tra i due aspetti opposti, e dialetticamente svela l'efficienza del negativo, come l'esigenza ancora insoddisfatta dello spirito e la lenta gestazione del problema socratico.

Coi sofisti, l'insegnamento filosofico perde ogni carattere severamente scientifico e ogni funzione selettiva, e s'indirizza al gran pubblico. Il suo scopo non è di creare dei filosofi o dei sofisti: per quanta ammirazione sentissero i Greci verso i nuovi maestri, ebbero sempre per essi quella certa ripugnanza che si nutre verso i mestieranti. E certo il fatto che essi per la prima volta cominciarono a richiedere mercede per il loro insegnamento e che, girovagando per le città, erano pronti a fornire ai migliori offerenti la loro merce intellettuale, era tale da non accrescere prestigio e dignità alla loro funzione. Così, i dialoghi platonici, che ci danno i ritratti più vivi e pittoreschi delle scuole sofistiche, raramente fanno menzione di scolari intenzionati a seguire il mestiere: nel vasto circolo di Protagora, il solo Antimero il Mendeo «impara per la professione volendo diventare sofista» (1).

Nella maggior parte dei casi, l'insegnamento non era fine, ma mezzo, di cui si valevano i giovani, per acquistare facilità e destrezza nel parlare, abilità nel maneggio degli affari, padronanza nei pubblici comizii. Ogni specialità richiedente una competenza tecnica era bandita dall'insegnamento, che conver-

(1) *Protag.*, 315 a.

geva tutto sulle nozioni più generali occorrenti alla vita pubblica, ora che la democrazia l'aveva aperta a tutti i cittadini. L'epiteto di « professori della virtù », dato ai sofisti, è sotto questo aspetto molto significativo, perchè vale a individuare il carattere di quel moralismo spicciolo ed empirico, che forma il contenuto del loro insegnamento. Diritto pubblico e privato, giustizia, equità, virtù private e cittadine, tali sono i temi stereotipi delle disquisizioni dei sofisti, e come il paludamento decoroso mercè il quale dissimulano le loro mire effettive e il soggettivismo utilitaristico e scettico di principii che essi realmente impartiscono [1].

Questo contenuto così vago e fluttuante si prestava mirabilmente a tutte le esigenze della forma oratoria, in cui gli abili maestri facevano consistere la parte essenziale del loro insegnamento. Convinti, per le loro credenze scientifiche, che esamineremo tra breve, che ogni contenuto di pensiero oggettivamente si equivale, essi spiegarono tutti i loro sforzi nel mostrare come sia possibile dare maggior peso a un dato contenuto mercè le lusinghe della forma, mercè quella forza suggestiva di persuasione e di simpatia, che conquista all'oratore le masse e fa prevalere le opinioni dei più abili. Questa predilezione della forma, che si dimostra nell'insegnamento accurato della rettorica, ha quindi un vero significato filosofico ed è in armonia con tutta una concezione speculativa, che si compendia in un completo scetticismo per ciò che è oggettivo, e in una risoluzione di esso nelle facoltà e nelle forze del soggetto. La degenerazione ultima e immanca-

(1) V. le parti introduttive dei dialoghi platonici il *Protagora* e il *Gorgia*.

bile di tale indirizzo è l'eristica, che dilaga con la pleiade dei sofisti minori, e che consiste in un complesso di regole, mezzi, espedienti, il più spesso verbali, per far predominare una propria tesi, sofisticare su quella dell'avversario, capovolgere verità ed errore, convertire il bianco in nero e viceversa: un insieme, dunque, di mezzi avvocateschi, che talvolta impressionano per il loro acume, tal altra stupiscono per la loro puerilità, ma più spesso indignano per la loro impudenza. Certo, dalla rettorica di un Gorgia all'eristica di un qualunque Eutidemo o Dionisodoro corre un abisso; tuttavia essi sono sulla stessa linea e nello stesso indirizzo di pensiero; epperò la storia li accomuna in una stessa rubrica.

Il centro dell'insegnamento sofistico è Atene, patria della democrazia, e quindi palestra per eccellenza degli oratori e dei tribuni. Da Abdera, da Leontini, da Ceo, da Elide affluiscono nella capitale dell'Attica, durante il periodo del suo più grande splendore, i più celebrati maestri dell'arte, come Protagora, Gorgia, Ippia, Prodico, e vi ricevono accoglienze entusiastiche. Essi attirano a sè i giovani delle più cospicue famiglie, impartiscono in un tempo relativamente breve il loro insegnamento e ne ritraggono lauta mercede; indi trasferiscono la loro sede nelle altre città dove possono far buona preda, a volte per libera elezione, a volte perchè allontanati dal governo, preoccupato delle conseguenze nocive della loro opera. V'è qualcosa di nuovo, di originale nell'atteggiamento di questi maestri girovaghi, incuranti di una stabile fama e d'un effetto duraturo della loro opera. Essi importano nella civiltà greca il concetto nuovo di un sapere non più chiuso in una ristretta cerchia d'iniziati, ma che ama prodigarsi, che può comunicarsi a tutti gli uomini, a

qualunque ceto e professione appartengano, perchè e'è un fondo di nozioni comuni a tutti gli uomini in quanto uomini e partecipi della vita civile. Questo concetto, è vero, vien portato dai sofisti fino alla più frivola e dilettantesca degenerazione; ma gli resta una scintilla di verità profonda, che non può trascurarsi. Il sapere vien per la prima volta proclamato un patrimonio di tutti, o almeno accessibile a tutti; esso conquista gli strati intellettualmente meno elevati della società: diviene cultura. Ma della cultura ha non soltanto i pregi, bensì ancora i difetti: esso perde ogni sua vera intimità, dilaga nel facile dilettantismo, e quindi finisce col perdere quel valore filosofico che gli era conferito dalla sua posizione storica nuova ed originale. Così dai primi grandi sofisti, antesignani dell'età socratica, si passa per varie gradazioni ai tardi epigoni, sopravvissuti a Socrate e a Platone, che vanno a buon diritto tagliati fuori dalla linea di sviluppo rapidamente ascendente del pensiero filosofico dei Greci.

3. La critica della scienza presocratica. — Non senza ragione la storia, o almeno la leggenda, ha tramandato (quasi come prova tangibile di una continuità, che può stupire a prima vista i non esperti) che i maggiori sofisti sono stati scolari dei naturalisti dell'età precedente: Protagora di Democrito [1], Gorgia di Empedocle [2].

---

(1) Diog., ix, 50 segg. Il fatto è controverso: negato dallo Zeller, affermato dall'Hermann. La più antica testimonianza in favore è una lettera di Epicuro (Diog., ix, 53). Per il nostro scopo, non c'interessa risolvere la quistione: basta che il fatto sia anche soltanto leggendario, per mostrare l'importanza che fin dall'antichità si attribuiva alla continuità storica dei due indirizzi.

(2) Diog., viii, 58.

Questa dipendenza diviene chiaramente manifesta se si riflette sulla radicale trasformazione che subiscono i principii del naturalismo, una volta trasferito il centro della speculazione dall'oggetto naturale al soggetto umano ed empirico. Democrito aveva detto che i contradittorii sono entrambi veri, l'essere non meno del non essere; dunque, tutto è uno e identico (ἄπαντα ἔσται ἕν [1]); la verità e l'errore, il bene e il male, il bello e il brutto si equivalgono. Anassagora aveva enunciato il principio che tutto è partecipe di tutto; da ciò segue che la verità partecipa dell'errore, il bene del male, e così via. Secondo Parmenide, l'essere soltanto è, il non essere non è; ora nel campo della psicologia, non costituiscono un non-essere l'errore, il male, il brutto? Dunque l'errore non esiste [2]; tutto per conseguenza è verità, tutto in sostanza si equivale. Lo stesso si ripeta del bene e del bello. Eraclito aveva detto che nulla è, tutto diviene: il divenire, psicologicamente, è l'apparire dei fenomeni, il δοκεῖν delle opinioni, il fluttuare della vita sensibile; vero è pertanto il contingente opinare degli uomini; bene, il loro immediato interesse. S'aggiunga ancora lo scetticismo già latente nei naturalisti, la tendenza ipercritica del loro pensiero, la sottigliezza dialettica di talune scuole, che anticipa i sofismi di quella che ora consideriamo; e ben si vedrà quale forte addentellato avesse la sofistica nella speculazione anteriore.

Ciò che però forma la novità essenziale della sofistica è il mutamento del centro di prospettiva e di riferimento dei vari problemi. Finchè quel centro

---

(1) Arist., *Metaph.*, Γ 4, 1007 b 18.

(2) Questa deduzione da Parmenide forma il nucleo dell'eristica: V. l'*Eutidemo* platonico, specialm. 284 a.

era la natura, nella sua inerzia e passività, non era implicita nessuna conseguenza scettica in ciò, che essa accoglieva egualmente nel suo seno i contrari: essere e non essere, caldo e freddo, luce e tenebre, ecc. Ma le conseguenze scettiche della coesistenza dei contrarii sono patenti allorchè l'uomo ne diviene il teatro, perchè l'uomo non è la mera passività ricettiva di ogni contenuto, ma è attività insieme inclusiva ed esclusiva, in virtù delle leggi imprescindibili del suo spirito.

La prima conseguenza del nuovo orientamento è il ritorcersi delle premesse dei presocratici contro loro medesimi, per opera dei sofisti. Se ogni contenuto oggettivo di pensiero è in se stesso equivalente, se niun oggetto a preferenza di un altro può vantare un'autonoma legittimità e certezza, che mai diviene la pretesa dell'antico naturalismo, di costruire una scienza della pura verità, della realtà oggettiva? Null'altro che un arbitrio, un vano artificio. Perciò, bando a quelle costruzioni, che illudono l'uomo con le loro false parvenze architettoniche, e lo distolgono da tutto ciò che per lui ha un vero interesse, pratico e vitale!

E per converso, s'intensifica l'interesse per tutto ciò che è umano o ha un valore nella considerazione degli uomini.

L'indifferenza di ogni contenuto di pensiero, mostrata alla luce di quella stessa dialettica che i presocratici avevano scoperto, non rappresenta che un momento solo dello scetticismo sofistico, che non si ferma a constatare l'impotenza della scienza della natura di fronte alla realtà, ma rivolge la constatazione fatta al fine di potenziare la libertà e l'arbitrio umano. Se ogni tesi è intrinsecamente equivalente a ogni altra, ciò che fa prescegliere agli

uomini l'una piuttosto che l'altra, non è che il proprio arbitrio; arbitrio che la pratica avveduta converte nella prudenza e fa coincidere quindi con l'interesse empirico e soggettivo.

All'oggettivismo immediato dell'antica scienza subentra un soggettivismo del pari immediato. L'uomo entra nella scena del mondo con una piena verginità d'animo, non ancora scossa da quelle crisi interne, che creano dubbi sulle capacità e sulle facoltà mentali di cui dispone. Egli non ha dubitato finora che del suo oggetto; non dubita ancora di se medesimo; ha una confidenza cieca in tutto ciò che i propri sensi gli rivelano e le proprie opinioni elaborano e riassumono. Egli non è pertanto riflesso in sè, ma affatto immediato: il suo scetticismo iniziale non fa che rinchiuderlo nella sfera della propria soggettività, di cui è pago. Egli non dice: ciò che io sento, ciò che io opino, tale è in se medesimo; ma soltanto: tale è per me. È questa la barriera con cui egli volontariamente si è separato dall'antica scienza. Quest'ultima mirava alla realtà in sè; egli invece non ricerca che una realtà per lui, una realtà circoscritta, limitata dalla rinunzia a tutto ciò che può esistere in sè, fuori di ogni rapporto fenomenico. Quindi l'uomo nel tempo stesso che si palesa centro dell'universo, dimostra la propria debolezza e insufficienza. Egli non può uscire dalla ristretta cerchia delle apparenze in cui si è chiuso; invano s'illude di avere annullato il torturante problema dell'*in sè* delle cose: questo gli è sempre di presso per attestare la sua insufficienza; è la sua molesta appendice. Egli infatti deve confessare che la realtà da lui costruita è una realtà apparente, valida appena per lui, ma non per gli altri uomini, non per gli altri esseri superiori o inferiori, e tanto

meno è la realtà in sè, nella sua intrinseca verità. Egli potrà dire che vi rinunzia di buon grado, che gl'interessa soltanto ciò che la realtà è per lui; ma la sua rinunzia non è tuttavia meno grave. Di ciò egli si accorgerà quando avrà sentito il conflitto tra la propria realtà e quella di altri, ma più ancora quando avrà sentito pungente lo stimolo del pensiero, che non si appaga di un mondo di apparenze, di un mondo che non va oltre il soggetto che lo ha fantasticato, ma vuol frugare nel seno profondo delle cose, vuol conoscere la realtà in se medesima. Allora egli concepirà il nuovo, profondo problema, di toccare l'essere in sè con gli stessi suoi mezzi mentali, di scoprire in lui medesimo la sede di quel mondo di realtà, senza cui la già conseguita posizione mentale è resa inefficace e vana; e si profonderà nello studio della vita dello spirito, che la geniale intuizione sofistica aveva iniziato. Quell'uomo sarà Socrate, sarà Platone, sarà Aristotile, sarà la travagliata maturità di un pensiero, non più pago delle facili rivelazioni di un mondo esteriore e oggettivo, ma ricercatore ansioso di se medesimo, cioè di quel mondo interiore dove nulla è dato come cosa fatta, ma tutto si fa col duro e penoso lavoro d'introspezione, di approfondimento, di critica.

4. Protagora. — Di Protagora e di Gorgia ci occuperemo per esteso, perchè con essi culmina la dottrina sofistica, nei suoi due momenti essenziali, di critica della scienza e di convergenza dell'interesse speculativo sulla sfera del soggetto. Protagora è il teorico di questo indirizzo, mentre Gorgia ne dimostra tutta l'efficienza pratica, con l'insegnamento della rettorica.

Di Protagora si sa che nacque intorno al 480 a. C.

in Abdera, e che professò la sua arte, oltre che nella città natia, anche nella Sicilia, nella Magna Grecia e specialmente in Atene, dove ottenne grande successo presso i giovani, e fu stimato e ricercato da uomini come Pericle ed Euripide. Accusato di ateismo, fu obbligato a lasciare Atene e a fuggire in Sicilia, mentre il suo scritto intorno agli dèi, che aveva motivato l'accusa, veniva bruciato sulla pubblica piazza. Morì a 70 anni, dopo averne passati 40 nell'arte (1).

Il principio fondamentale di Protagora si enuncia così: di tutte le cose è misura l'uomo: di quelle che sono, per quel che sono, di quelle che non sono, per quel che non sono (2). Platone, che ci ha tramandato queste testuali parole di Protagora (3), così soggiunge per ispiegarne il senso: ciò che pare a me, tale è per me, ciò che pare a te, tale è per te; uomini siamo infatti tu ed io (4). Ciò che pare non è altro che ciò che si avverte nella percezione sensibile (φαίνεται = αἰσθάνεται): una identificazione di gran momento nella storia della filosofia, perchè sarà la base di ogni futuro empirismo. In virtù di essa, l'uomo viene assunto come centro della realtà, per ciò che in lui è pura immediatezza sensibile. E poichè i sensi da soli sono incapaci a distinguere la verità dall'errore, Protagora può concludere che tutto è egualmente vero. Ogni sensazione infatti presenta un'immediata evidenza, che non può essere smentita dall'evidenza di una successiva sensazione con essa contrastante, perchè l'una non si conserva nell'altra e non può quindi essere valutata alla stregua di quella, ma ciascuna è chiusa in sè e si esau-

(1) Plat., *Men.*, 91 d.
(2) *Fr.* 1.
(3) *Theait.*, 151 e.
(4) Id., 152 a.

risce con se medesima. Donde, il processo da sensazione a sensazione non implica passaggio da errore a verità. Quel processo continuo e inesauribile è il flusso eracliteo della vita psicologica [1], che travolge nelle sue distruzioni e creazioni incessanti quegli stessi valori — verità, bene, ecc. — che pur dovrebbero essere immobili ed eterni e costituire il centro fisso di riferimento di ogni divenire. Ma Protagora, come nega l'esistenza di un'anima oltre le sensazioni [2], di un esserre oltre l'opinione, così nega ogni verità che non sia quella delle stesse sensazioni. Tuttavia, la necessità di porre un limite all'estrema mutevolezza sensibile, senza di che l'uomo non potrebbe neppur vivere, avendo bisogno per vivere di qualche valore anche fittiziamente stabile, fa sì che Protagora ricorra alla convenzione degli uomini per dare una certa stabilità al flusso sensibile e per determinare una certa zona abbastanza immune dalle maree, dove essi possano accordarsi ed intendersi. Di qui un concetto sociale della verità, che vince l'estremo individualismo iniziale: vero non è ciò che sente l'individuo nella sua immediatezza, ma ciò che la città ha convenuto di chiamar con tal nome. E similmente, il bene, il bello, compresi anch'essi in quella convenzione, superano il mero individualismo e dissimulano, nel camuffamento empiristico, quelle esigenze universali a cui son chiamati per natura a soddisfare. Così l'empirismo tradisce un bisogno che è al di là dei propri mezzi, e mentre crede di attenersi alla pura sensazione, in realtà la trasforma e l'adatta per quel che è possibile a quel

---

(1) Platone (*Theait.*, p. cit. e seg.) già considera la dottrina di Protagora come conseguenza di quella di Eraclito.

(2) Diog., ix, 50 segg.

còmpito, di cui inconsapevolmente non può liberarsi. Ma così facendo, rompe la coerenza del suo sistema e, senza ancora conquistare una più alta veduta, la preannunzia col suo stesso disagio.

Il coronamento della dottrina protagorea è lo scetticismo nei riguardi della divinità: « intorno agli dèi, egli dice [1], non posso pronunziarmi, se sono o non sono; molte cose m'impediscono di saperlo, l'oscurità del problema e la brevità della vita umana ». In questa frase, letterariamente limpida e scultorea, è consacrata l'insufficienza finale dell'empirismo di fronte a ciò che non entra nella rivelazione immediata dei sensi, ma che pure è momento essenziale della vita umana, più vasta e profonda di quel che ai sensi non risulti.

5. Gorgia. — Da Leontini in Sicilia, sua città natale, Gorgia fece la sua prima apparizione in Atene nel 427 a. C., come ambasciatore, per chiedere aiuto contro i Siracusani. Per la sua grande abilità oratoria egli seppe guadagnarsi tanta fama che più tardi Platone potè chiamarlo il Nestore degli oratori. Nel dialogo platonico, che prende nome dal grande retore, vien ritratto con piena evidenza l'atteggiamento di lui e il carattere dell'arte, o, secondo la correzione socratica, della pratica rettorica da lui professata. Egli dichiara esplicitamente d'intender per rettorica l'abilità di persuadere per via di discorsi i giudici in un giudizio, i cittadini in comizio, e similmente in ogni adunanza quale che sia di uomini. Il carattere precipuo della rettorica si palesa nella forza soggettiva di persuasione che essa riesce a suscitare nell'uditorio, convincendo i deliberanti

(1) *Fr.* 4

alla tesi dell'oratore. E poichè Socrate — nel dialogo platonico che qui riferiamo — incalza il sofista per costringerlo a precisare la sua dottrina, egli soggiunge che la sua arte produce quella persuasione che ci fa credere senza sapere, e non quella che ci ammaestra sulle ragioni intrinseche dell'oggetto in quistione (1). Qui si dimostra nel modo più chiaro l'estremo soggettivismo della sofistica, che ripudia tutta l'oggettività del contenuto del pensiero, mirando a conquistare la mera adesione soggettiva, forma valida per qualsiasi contenuto. Di contro alla pretesa razionale secondo cui il convincimento è frutto di scienza, essa afferma il principio affatto irrazionale che il convincimento è immediata credenza, è fede (πίστις), suscitata dalla lusinga della forma in cui il contenuto è velato anzichè svelato, e cioè dall'azione diretta di un individuo sopra un altro. Perciò Socrate poteva dare alla rettorica l'epiteto spregiativo di una forma d'adulazione, e poteva degradarla da arte a mera pratica (2), mancando essa di quella razionalità, senza cui non si può parlare non solo di scienza, ma neppure di arte.

Ma la critica socratica, se rappresenta un punto di vista di gran lunga superiore, ed è tale da debellare pienamente la dottrina di Gorgia, non le toglie però il profondo valore che le è dato dalla novità della sua posizione storica. Nel mentre che altri sofisti, nella loro abilità di dissimulatori del proprio vero essere, cominciavano a camuffarsi nella veste di maestri della virtù, Gorgia con molta franchezza non esita a confessare la sua piena indiffe-

---

(1) *Gorg.*, 453 a: πειθοῦς δημιουργικός ἐστιν ἡ ῥητορική, ma non già διδασκαλικὴ περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον.

(2) Id., 465 a: ἄλογον πράγμα.

renza per ogni moralismo [1] e ad accettar la parte del maestro di ginnastica che insegna ai suoi scolari l'arte di assestar pugni sodi agli avversari, senza preoccuparsi dell'uso lecito o illecito che quelli faranno del suo insegnamento [2]. Egli perciò entra con animo spregiudicato nella palestra della vita, svela le forze che ivi effettivamente sono in gioco, e ammaestra a trarne il miglior partito. Così facendo, e quasi inconsapevolmente, egli pone le mani su di un principio di grande valore: che cioè l'adesione pratica, la credenza, la fede, si esplicano in maniera indipendente da ogni presupposto intellettuale, hanno forze intrinseche e autonome di attuazione, e si creano immediatamente, nel contatto di individuo con individuo, per quel che ciascuno è capace di conquidere, di soggiogar l'altro con la potenza della seduzione che la sua volontà possiede.

L'indifferenza verso ogni contenuto, come momento negativo di questo processo, è in Gorgia il frutto di un profondo scetticismo scientifico, documentato dal suo libro Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, di cui ci ha tramandato memoria Sesto Empirico [3]. Ivi, traendo partito da alcuni motivi dialettici, negativi, della scuola eleatica, egli imprende a dimostrare: 1° che niente è; 2° che se anche qualcosa è, è celato agli uomini; 3° che se pur non è celato, non si può comunicare e spiegare (ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον). Di questo momento negativo bisogna tenere il massimo conto, se si vuole intendere al giusto valore l'efficienza del momento positivo, come abbiamo già ampiamente mostrato [4].

(1) Plat., *Men.*, 95 c.

(2) Plat., *Gorg.*, 456 d-457 b.

(3) *Adv. math.*, vii, 65 e segg. V. anche lo scritto pseudo-aristotelico, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (v-vi).

(4) Cfr. anche il n. 1 di questo capitolo.

6. I SOFISTI MINORI. — Al seguito dei due grandi che abbiamo studiato, v'è una innumerevole pleiade di sofisti minori. Alcuni di essi, come Prodico di Ceo e Ippia di Elide, hanno ancora una propria spiccata fisonomia; del primo sono ricordate alcune sottili indagini sui nomi e un libro dal titolo Ὧραι, che contiene il mito di Ercole al bivio (1); del secondo la concezione dell'αὐτάρχεια come fine della vita e la critica della legge come τύραννος τῶν ἀνθρώπων (2). Questa dottrina ha grande affinità con quella di Trasimaco, ampiamente svolta nella *Repubblica* di Platone, la quale culmina nel concetto: « εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον (3) », cioè che il diritto è non altro che l'utile del più forte.

Si citano inoltre i nomi di Polo d'Agrigento, Protarco, Alcidamo, discepoli di Gorgia; Xeniade, Antimero, discepoli di Protagora; Eutidemo e Dionisodoro, fautori dell'eristica; Callicle, Antifonte, contemporanei di Socrate. A partire dal IV secolo, col prevalere delle scuole socratiche, la sofistica perde ogni importanza come dottrina autonoma, però lascia il suo scetticismo in eredità ad altre scuole, che lo volgeranno a nuovi fini.

Intorno all'apprezzamento che i contemporanei fecero della sofistica, è assai significativo il seguente epigramma su Gorgia: « Οὐδείς πω θνητῶν καλλίον' εὗρε τέχνην », nessun mortale scoprì arte più bella. Ma dall'entusiasmo ingenuo degl'inesperti, si passa a una diffidenza, non pur scevra di ammirazione, dei competenti. Dai dialoghi di Platone traspare chiaro

---

(1) XENOPH., *Mem.*, II, 1, 21-34.
(2) PLAT., *Prot.*, 337 d.
(3) *Rep.*, I, 336 b.

un senso d'ironia tra le grandi lodi che Socrate tributa ai maggiori maestri dell'arte; ma è tuttavia certo ch'egli sentiva di dover molto ad essi, che avevano dato grande impulso alla formazione del suo pensiero. Ciò può ripetersi per lo stesso Platone, almeno nella fase formativa della sua dottrina, nel tempo di quell'aspirazione ansiosa alla scienza, che fa ricercare e apprezzare lo stimolo degli elementi negativi e scettici. Invece i più tardi dialoghi di Platone ci rivelano uno spirito assai diverso; una volta conquistata la sua scienza, attraverso la laboriosa disamina delle opinioni, egli non sente più nessun contatto vivo coi sofisti, ormai divenutigli estranei, e, lungi dal discuterne le tesi, li accomuna tutti sotto una stessa rubrica. Così nel *Sofista*, contrapponendo il filosofo al sofista, egli dimostra come di fronte all'essere, alla realtà del sapere che il primo rappresenta, il secondo costituisce un non-essere. E prelude in tal modo alla definizione aristotelica della sofistica, come scienza apparente, senza realtà.

Questo giudizio aristotelico vale però soltanto per la scienza sofistica considerata come un tutto compiuto e irrigidito, e non già per lo spirito attivo di ricerca e per la tendenza immanentistica che la domina. Come fu detto di Socrate, può dirsi già della sofistica, che essa portò la filosofia dal cielo sulla terra, dall'astronomia alla psicologia, svelando così alle menti un orizzonte assai più intimo e luminoso. Nessuna grande verità essa riuscì a conquistare, ma seppe conquistar la via verso le grandi verità. Dimostrò illusoria la scienza antecedente e fece presentire una nuova scienza più certa e vera; annullò l'antico concetto della moralità della vita, fondato essenzialmente sull'autorità e sul costume, e scoprì

le prime incerte linee d'una moralità nuova, che ha per suo presupposto l'autonomia dell'individuo e la libertà dei suoi rapporti; scalzò le basi del vecchio diritto, rompendo il prestigio delle sue formule e insinuando dubbi sulla credenza all'inviolabilità delle obbligazioni da esso sancite, e aprì la via al nuovo diritto, avente le sue basi nella convenzione degli uomini e nella coscienza dei limiti (ancor da essa dichiarati ingiusti e innaturali) dell'individuo; scosse la fede negli antichi dèi e nell'antica provvidenza, e intanto pose in essere un soggettivismo che assai più tardi doveva trovare nel teismo la sua consacrazione finale.

Per queste ragioni, al giudizio dello Zeller, che per opera della sofistica «la scienza anteriore era dichiarata un'illusione e ancora non se ne trovava una nuova», si può aggiungere, che si era sulla via di trovarla.

IV

SOCRATE

1. Il problema. — Per intendere in tutta la sua portata il problema socratico, bisogna avere in vista non solo ciò che forma il suo antecedente immediato — il principio della sofistica, — ma anche l'antecedente più remoto — la scienza dei φυσιόλογοι. Socrate infatti, attraverso la rivoluzione sofistica, ripristina su nuove basi la scienza e segna l'inizio di una nuova e più profonda speculazione.

La scienza presocratica, che abbiamo già designata come immediatamente oggettivistica, è un'apprensione diretta e immediata che il pensiero fa del proprio oggetto, una visione direi quasi intuitiva della compagine esterna delle cose, quale può rivelarsi a uno spettatore estraneo e disinteressato. Quella scienza è pertanto intimamente disgregata: ogni sistema filosofico non fa che cogliere un aspetto solo della realtà, aspetto non riproducibile da un altro sistema, che muove da un punto di vista diverso, e per cui muta del tutto la prospettiva delle cose. Ciò che le manca è un centro unico e fisso di riferimento dei vari problemi, un centro dinamico di coordina-

zione dei vari aspetti delle cose, e insieme d'irraggiamento del pensiero; ma ciascuna visione è chiusa in se medesima ed esaurisce dal suo punto di vista il reale; e l'estremo oggettivismo in cui tutte son concepite le differenzia e le moltiplica in prospettiva. Quella scienza pertanto non cresce veramente su se stessa, per la mancanza di un unico germe di pensiero che si svolga nelle sue diverse fasi, ma si accresce quasi dall'esterno, come la visione dell'occhio che, da un più alto punto d'osservazione, domina un più largo orizzonte.

La sofistica è la rivelazione della soggettività nella sua immediatezza; l'opera di Socrate sarà di disciplinare questa nuova forza, liberarla dalla inconsistenza dell'arbitrio, formarne il centro dinamico della scienza. Ecco il grande problema che sarà oggetto delle pagine seguenti, e da cui risulterà attuata quella profonda differenza delle filosofie presocratiche e socratiche, che io voglio qui anticipatamente accennare, come per dare un primo provvisorio orientamento al lettore.

La novità dell'indirizzo socratico sta in ciò che Socrate non mira più a determinare i vari aspetti di un tutto naturale dato o posto immediatamente come oggetto al pensiero, ma invece a riflettere sulla stessa facoltà o attività con cui gli oggetti esterni sono conosciuti, o in altri termini, sulla scienza, come conoscenza concettuale della realtà. In questa filosofia v'è per conseguenza un centro dinamico e attivo di riferimento dei vari problemi, dato appunto dall'interesse soggettivo che, subordinando a sè, coordina tra loro tutti gli altri interessi. Infatti la scienza, che in riguardo al suo oggetto si moltiplica e si differenzia, si concentra invece e si unifica in riguardo al suo soggetto, cioè all'attività da cui deriva.

Da queste premesse è facile ora spiegare la profonda differenza delle filosofie presocratiche e socratiche. In quelle abbiamo delle vedute istantanee del reale, ciascuna chiusa in se stessa e in contraddizione con altre; in queste, oltre alle vedute, c'è l'occhio che vede, e che organizza, fonde, prospetta in un accordo unico le singole visioni. La presenza di un principio interno di organizzazione è ciò che si dimostra con la più grande chiarezza nei dialoghi socratici, dove non ha tanto rilievo la somma di scienza posseduta da Socrate, quanto la possibilità, che il suo procedimento gli consente, d'includere oggetti nuovi nei modi di considerazione già noti, e di prospettare, secondo un criterio unitario, una pluralità di ricerche.

Da questo punto, dunque, s'unifica la dispersa visione del mondo dei presocratici; nella filosofia non ha più interesse l'indagine isolata e frammentaria, ma l'organismo concettuale, il cui valore sta non nell'essere dato e spiegato in una volta, ma nel possedere la forza e l'attività di spiegarsi da se medesimo. Il sapere non è più intuizione, ma dialettica.

In questo sviluppo, vanno considerati attentamente due momenti essenziali: 1° il rapporto tra Socrate e la sofistica, cioè la conversione della soggettività immediata in principio di scienza; 2° il rapporto tra il nuovo punto di vista e la scienza presocratica, cioè la ripristinazione della scienza mediante il concetto della soggettività. Questi due punti formeranno oggetto delle indagini seguenti.

Ma nella trasvalutazione della scienza per opera di Socrate v'è oltre il significato epistemologico testè accennato, un significato profondamente metafisico, che, sfuggito a Socrate almeno nella sua

massima portata speculativa, è tuttavia il miglior frutto che dal suo insegnamento seppe trarre la vasta mente di Platone.

Alla reintegrazione formale della scienza non poteva non tener dietro una reintegrazione del suo stesso contenuto. Se oggetto della scienza non è più il termine dell'apprensione immediata, ma il concetto, cioè l'organizzazione pensata del contenuto di quell'apprensione, è certo che il predicato della realtà deve trasferirsi dall'antico al nuovo oggetto, dall'essere dei presocratici al concetto socratico. Ecco il nuovo problema, che vedremo maturarsi attraverso la concezione che ora prendiamo ad esaminare.

2. La vita di Socrate. — In nessun grande pensatore noi troviamo così intrinsecamente connessi il pensiero e la vita, come in Socrate. Le vicende della sua vita sono il dramma vivente del suo stesso metodo: il grande teorico della scienza seppe disciplinare scientificamente tutto il suo essere, coordinando il pensiero e l'azione, l'intelligenza e il carattere, e suggellare la sua speculazione con una morte eroica, che ne ha eternato il senso e il valore.

La data della nascita di Socrate cade intorno agli ultimi anni della guerra persiana; con approssimazione, la si può fissare nell'anno 469 a. C.

Socrate fu contemporaneo più giovane degli uomini che illustrarono il secolo di Pericle. Nato in Atene, nella sua gioventù seppe compiere con decoro i doveri di cittadino e di soldato, combattendo a Potidea, a Delio e ad Amfipoli [1]; nell'età più matura si tenne lontano dalla vita pubblica, le cui esigenze troppo contrastavano col suo temperamento

(1) Plat., *Apol.*, 28 e.

riflessivo, critico, proclive a smascherare le ipocrisie e le adulazioni, anzichè a indulgervi, alieno per la sua inflessibile dirittura da quegli adattamenti e compromessi che sono immancabili nella politica, — tale insomma da non procacciargli il favore e la popolarità delle masse, che col regime democratico avevano l'incontrastata signoria della cosa pubblica.

Nella sua vita non vi son pertanto date memorabili di avvenimenti, come nella vita di coloro che, avendo rivolto alla realtà esteriore la propria attività, hanno trovato, nei rivolgimenti di essa, limiti e confini ai periodi della propria esistenza, la quale appare così in varia misura costellata di particolarità e dati salienti. La vita dei maggiori greci dell'età classica è generalmente così configurata; appartiene anzi allo stesso temperamento ellenico il senso del rapporto armonico tra il soggetto e il suo ambiente, cioè quel senso pieno della realtà, per cui l'individuo rifugge dall'isolamento, è curioso di tutto ciò che lo circonda, e ricerca e trova nella realtà esterna i mezzi della sua stessa realizzazione. Socrate invece emerge dalla vita del tempo con un carattere affatto nuovo, e che i contemporanei trovano strano (ἄτοπον) o addirittura ridicolo. Nulla di esteriore, in quanto esteriore, lo interessa; egli candidamente si confessa insensibile alla stessa imponenza degli spettacoli naturali — da cui tanti pensatori hanno tratto momenti di divina commozione e rivelazioni grandiose — per la ragione che la natura non può apprendergli nulla [1]. Epperò egli durante la sua vita non abbandona mai la città e i concittadini, coi quali può discorrere degli argomenti che gli stanno a cuore. Ma anche qui, il suo isolamento — la solitudine della

(1) V. l'introduzione del *Fedro* platonico (particolarmente 230 d).

sua riflessione — non è vinto, anzi trova la sua realizzazione più compiuta. Noi lo troviamo continuamente in giro pei luoghi più in vista, dove può facilmente trovar modo di conversare: alle passeggiate (εἰς τους περιπάτους), nei ginnasi, nel foro, nei mercati, specialmente sul mattino, quando questi luoghi sono più affollati, e il resto del giorno « là dove *può* conversare con molti » (1). Ma il suo colloquio non concerne mai gli avvenimenti esterni; e nell'apparenza di aver vari interlocutori, in realtà ne ha un solo: è un continuo colloquio di Socrate con se medesimo. Già il tema di esso non è che il problema che appassiona la mente di Socrate; è lui che dirige la discussione; è persino lui che crea gl'interlocutori e le loro obbiezioni. Infatti, coloro a cui si rivolge sono per lo più gente ignara dei gravi argomenti intorno a cui si aggira il discorso; essi parlano, guidati dal solo buon senso, e anzi talvolta da preconcetti erronei o da reminiscenze mal digerite; è Socrate invece che con la logica stringente delle sue domande precise, minute, incalzanti, avvincenti, li costringe a determinare il proprio pensiero, a prendere una posizione definita, a incontrare le difficoltà ch'egli solo ha previsto, e infine a cedere all'evidenza della sua tesi. La lettura dei dialoghi platonici, che sono un ritratto al vivo dei colloqui socratici, ci dà l'impressione netta che Socrate sostenga insieme la parte sua e dell'avversario, che crei la tesi e l'antitesi, e che quindi il suo dialogo sia il ritmo stesso del suo pensiero in via di svolgersi, sorpassando le difficoltà poste volta a volta da lui medesimo.

La ricerca, dunque, che Socrate fa di amici con cui parlare, non prova affatto un suo bisogno di

(1) Xenoph., *Mem.*, I, 10.

esternarsi; l'apparente esteriorità non è invece che una rappresentazione, direi quasi, plastica e visibile, del dramma intimo del pensiero; i personaggi non sono che la personificazione dei momenti dialettici della mente; l'andamento del dialogo è il corso stesso della mentalità, con le sue diversioni, con le sue pause, a volta con le sue distrazioni, ma soprattutto con la sua linea sicura, oltre e malgrado le pause e le distrazioni, mirante a un fine preciso, seguito con tenacia.

Socrate è isolato nel suo mondo, in quel mondo dove pur tanto assiduamente egli prodiga la sua parola. Questo prodigare non ha nulla di affine con un apostolato. Egli non ha la buona novella da predicare al mondo, senza di che non esiste un apostolato. Questo non sorgerà che come un pegno di fede, come un empito di passione, come una scintilla di entusiasmo. Tutto ciò è alieno dall'animo di Socrate: un interlocutore gli enuncia dommaticamente una verità; egli risponde: *dubitiamo*, cioè esaminiamo, valutiamo insieme, cerchiamo di stabilirla criticamente. Questo atteggiamento non appartiene a un apostolato, neppur di scienza. L'apostolato di scienza, non altrimenti che quello di fede, sorge soltanto quando esiste una scienza già solidamente costituita, che si trasforma essa stessa in una fede, e come tale vuole affermarsi nel mondo, vincerne i pregiudizi, prodigare l'infinita ricchezza delle sue scoperte. Tale non è la scienza socratica: che è scienza in fieri, emergente appena dalla massa caotica delle opinioni sollevata dalla torbida corrente della sofistica, assillata da dubbi molteplici, non solo riguardanti il suo contenuto, ma la sua stessa forma, il suo valore e la sua dignità di scienza, e che talvolta soccombe di fronte alle più gravi difficoltà,

conservando, come ultimo suo presidio, la convinzione incrollabile della propria capacità nel risolvere quei problemi che per il momento restano insoluti.

La divisa, il metodo, la forza di quella scienza è il dubbio, il cui valore positivo e costruttivo è consacrato nel motto dell'oracolo delfico: « Conosci te stesso ». Cioè: dubita di te stesso, ma scruta entro di te, non appagarti di quel che puoi apparire a te medesimo; guarda invece nel tuo essere più vasto e più profondo, che la facile evidenza della vita sensibile immediata può dissimulare e celare, e l'opera difficile e penosa della scienza mentale e riflessa può svelare, e svelando intensificare e promuovere. Il « Conosci te stesso » è il principio perenne della filosofia, eterno nella novità e ricchezza inesauribile degl'impulsi che ha dato e darà alla vita speculativa di ogni tempo. Tutti i rivolgimenti più profondi d'idee non sono che il frutto di una più intensa riflessione dello spirito sopra se medesimo. Ciò non vale per il solo dominio limitato e ristretto della vita psicologica; ma non v'è scoperta nel così detto mondo oggettivo, non ampliamento della sfera dell'azione umana in quel mondo, che non sia il correlato di una più profonda riflessione del soggetto su se stesso, di una sua più vasta realizzazione di sè. L'universo è sospeso ai liberi e coscienti destini della soggettività: l'ingrandimento progressivo del suo orizzonte, che si è compiuto dai tempi primitivi ai nostri, non è che opera di scienza, cioè di riflessione del soggetto sulla sfera che egli può dominare con le sue forze nei vari momenti del suo sviluppo. Il mondo angusto e incoerente dell'uomo primitivo non è che l'esponente della sua soggettività; come l'ampio, disciplinato e armonico mondo dell'uomo civile è l'indice del suo sviluppo mentale

e soggettivo. Il nostro oggetto è quel che noi siamo; e noi siamo quel che ci facciamo, quel che sappiamo realizzarci, nella riflessione attiva su noi medesimi, che coinvolge i destini di tutte le cose.

È questo il significato eterno del « Conosci te stesso », per cui i pensatori di ogni tempo, da Socrate, a Plotino, ad Agostino, a Cartesio, ai moderni, hanno potuto farne il principio vivente della loro speculazione. Ma appunto perciò, è necessario circoscriverne il senso e la portata, allorquando si vuole individuare storicamente il valore che esso ha per ciascun pensatore e il limite della sua efficacia, secondo l'indirizzo e l'altezza speculativa di ciascuna mentalità.

Il significato socratico del « Conosci te stesso » sta nel concetto dell'organizzazione della vita umana secondo scienza, che si realizza attraverso un lungo processo interiore, movente della certezza empirica immediata, procedente attraverso il dubbio e la scepsi, culminante con l'intrinseca coordinazione di tutte le forze e di tutti gl'impulsi dello spirito. Ecco lo schema generale del metodo, che vedremo dispiegarsi e svolgersi nell'indagine che ora intraprendiamo, sulla forma del dialogare socratico.

Il tema costante dei colloqui è l'uomo e tutto ciò che lo concerne. Gli argomenti dell'antica filosofia naturale sono a Socrate affatto indifferenti, se non addirittura ripugnanti. Nella sua gioventù, forse, suscitarono in lui un qualche efimero interesse; ma già fin d'allora egli era attratto più specialmente allo studio della filosofia anassagorea, perchè questa cercava di spiegare con un principio umano, la mente, la ragione delle cose naturali [1]. Ma come

(1) Plat., *Phaed.*, 97 b segg.

profondamente differiva il νοῦς meccanizzato di Anassagora dall'attività vivente e teleologica con cui Socrate si raffigurava l'intelligenza umana! Già abbiamo mostrato con quanta vivacità egli denunciasse l'equivoco tra le cause materiali e le cause finali, tra la spiegazione del perchè Socrate stesse seduto nella prigione, col criterio del meccanismo degli organi, e quella che aveva principio nella sua volontà cosciente di obbedire alle leggi della patria. Egli pertanto si discostò di buon'ora da quella filosofia, e rinunciando alle fantastiche costruzioni cosmogoniche, rivolse la mente allo studio dell'uomo, delle istituzioni e dei valori umani più essenziali, dove si dimostra nella sua pienezza l'efficienza teleologica della mente. Il suo studio non è psicologico nel senso moderno, non investe l'uomo dall'interno, non analizza le facoltà dell'anima, ma parte da ciò che si è già esternato, da quelle azioni e valutazioni che hanno una figura definita e un posto centrale nella vita della società. Egli sempre discuteva, dice Senofonte (1) delle cose umane, considerando ciò che fosse pio ciò che empio, ciò che bello ciò che brutto, ciò che giusto ciò che ingiusto; della saggezza e dell'insania; della fortezza e dell'ignavia; della città e del cittadino; dell'imperio sugli uomini e di chi lo possiede.

Questa così vasta sfera coincide con quella dell'insegnamento dei sofisti: ecco quindi la prima ragione per cui l'attenzione di Socrate converge in massima parte sui sofisti e sull'esame della loro dottrina. Ma v'è anche un'altra ragione, avente un carattere più propriamente soggettivo, di vicinanza e quasi di simpatia. Socrate ha molte qualità mentali che

(1) *Mem.*, I, 16.

abbiamo già osservato nei sofisti: uno spirito vigile di critica, un'abilità nel dialettizzare e talvolta nel sofisticare sulle tesi che sono in quistione, e in generale tutte quelle attitudini alla schermaglia oratoria e verbale, che un Gorgia poteva desiderare in un suo discepolo. Cosicchè talvolta accade, nel leggere un dialogo socratico di Platone, di chiederci se il sofista non sia piuttosto Socrate anzichè l'avversario che gli sta di fronte.

Ma la mentalità di Socrate, pur emergendo dalla sofistica, di quanto poi la distanzia non solo per l'intrinseca bontà del suo contenuto, ma anche e più per la nobiltà e grandezza degl'intendimenti! Il fine dei sofisti si confondeva con l'uso dei mezzi dialettici, si esauriva nella schermaglia oratoria, che colla sua vivacità dissimulava il vuoto e la povertà interiore. In Socrate invece, quegli stessi mezzi sono attraversati da un fine potente, che ne trascende di gran lunga il valore: la conoscenza di sè, la ricerca della scienza.

Questa profonda differenza è la forza vitale del dialogo socratico, in quanto crea quello squilibrio delle forze antagonistiche, che è necessario allo spiegamento del metodo. Socrate interroga il sofista, o chi, pur senza averne il nome, ha la stessa mentalità: che pensi della giustizia? o della prudenza? o della saggezza? o della forza? e così via. L'interrogato risponde in modo del tutto assertivo e dommatico, guardando isolatamente la questione propostagli, secondo l'immediatezza del suo punto di vista. La critica socratica investe questa immediatezza, mostrando come la questione di cui si tratta, per la mancanza di ogni coordinazione con le altre appartenenti allo stesso genere, s'impiglia inevitabilmente in contradizioni insolubili o si annulla nel

corso del suo logico sviluppo. Si tratti, p. es., di determinare il carattere dell'uomo ingiusto [1]. L'interpellato risponde che ingiusto è chi inganna, chi froda, ecc. Ma, obbietta Socrate, è permesso ingannare i nemici. Ecco, che l'incompleta esplorazione dell'oggetto e la mancanza di coordinazione e distribuzione delle sue parti, annullano il valore della definizione data, ponendo l'esigenza di una specificazione. Stretto dall'obbiezione socratica, l'interlocutore corregge la definizione già data: è ingiusto chi inganna gli amici. Ma urge ancora la critica: è permesso ingannare gli amici in talune circostanze, p. es., al padre che vuol somministrare un farmaco al figliuolo. Dunque, nuova correzione: è ingiusto chi inganna gli amici, per nuocere loro, e così via [2]. Questo esempio, meramente formale e irrilevante per quel che riguarda il valore del suo contenuto, e però importante da un punto di vista logico, come schema del metodo socratico.

Oggetto delle critiche è, come si vede, non già il dato in se stesso, ma l'irriflessione del dato, cioè l'assenza nel disputante, nel sofista, di quel principio interno e soggettivo di organizzazione che coordina le parti dell'oggetto, svela i loro nessi mentali e trasforma quindi l'immediatezza sensibile nella mediazione concettuale.

Ciò che distingue l'opinione del sofista dal concetto socratico è per l'appunto l'assenza nell'una e la presenza nell'altro della mediazione. L'opinione, come la percezione sensibile da cui deriva, è meramente immediata: sorge dal caso singolo e vale soltanto per esso; donde la sua estrema mutevolezza

---

(1) Xenoph., *Memor.*, iv, 2, 14 segg.

(2) Altri esempi: sul concetto dell'amicizia, Plat., *Lysis*, 214 e segg.

ed incertezza, come mutevoli e incerti sono i dati che essa esprime. Nel concetto, invece, l'essenziale è costituito dai rapporti mentali che il pensiero scopre tra i dati sensibili; rapporti che vincono la contingenza dei termini, per la loro stessa natura intellettiva, insuscettibile dei mutamenti e della corruzione delle cose materiali. Così variano e differiscono tra loro infinitamente i singoli uomini, ma il concetto dell'uomo, in quanto esprime l'essenza stessa dei rapporti secondo cui la specie umana è pensata, è immutevole; variano all'infinito gli atteggiamenti pratici e le valutazioni dell'individuo, ma il concetto del bene, della virtù, del giusto, del bello, ecc., sono insuscettivi di ogni mutamento. E parimenti, nel continuo variare delle cose sensibili, i concetti dell'eguaglianza, della somiglianza, della grandezza, della piccolezza, esprimono relazioni stabili e fisse, e in quanto tali, rendono possibili le stesse variazioni. La mente è dunque un principio che sottrae le cose, pensandole, alla contingenza del loro essere immediato; e così opera in quanto sostituisce alla loro corruttibile materialità l'incorruttibile immaterialità dei rapporti che ne fissano l'essenziale e ne esprimono la legge invisibile e presente. Per noi che finora non conosciamo della filosofia che i primordi fino a Socrate, quest'opera della mente ha ancora alcunchè di misterioso e d'incomprensibile. Ancora infatti non possiamo spiegarci come la sottile trama immateriale dei rapporti sia bastevole a reggere la pesante materialità delle cose; e come un prodotto di natura soggettiva e mentale possa esprimere integralmente la materia caotica e oggettiva delle sensazioni.

La metafisica platonica squarcerà, almeno in parte, questo velo; per ora, accontentiamoci di accettare la scoperta socratica del concetto come il miracolo

della mente: miracolo che è in noi e fuori di noi, in noi che ne siamo gli operatori inconsapevoli, fuori di noi, dove una docile materia si adatta alla esigenza della legge, piegandosi nella forma dei concetti.

Riprendendo l'esposizione del metodo socratico, dobbiamo aggiungere molte particolarità che danno il colorito e il tono alla ricerca. La scoperta del concetto con cui culmina il metodo, richiede un'analisi assai lunga e approfondita, di cui non ci dà un'idea per nulla adeguata lo schema finora esposto. Innanzi tutto, le due posizioni all'inizio antagonistiche, quella di Socrate che dichiara d'ignorare e quella del sofista che dommaticamente afferma la propria tesi, si coloriscono e si drammatizzano con la psicologia dei personaggi: Socrate è mite, bonario, talvòlta umile verso il competitore, da cui finge di attendere con piena fiducia la rivelazione del vero; l'altro è gonfio, presuntuoso, irride con arrogante saccenteria alle prime obbiezioni di Socrate, che ritiene facilmente sormontabili. Ma nel corso del dialogo gli atteggiamenti mutano: Socrate diviene più stringente, più aggressivo, e il sofista, cedendo terreno, si turba, ricorre a cavilli, tira il discorso per le lunghe, finchè, smascherato in tutte le sue arti, è costretto a confessare la propria ignoranza e e a ripudiare il dommatismo iniziale. È questo il momento dell'*ironia* socratica, che dà una fine tonalità psicologica alla crisi del falso sapere e rappresenta la fase risolutiva della critica e il principio della costruzione della scienza. Da questo punto, la ricerca procede con la stessa struttura formale del dialogo, ma con diverso intendimento. Socrate, dopo aver garbatamente e senza malignità sorriso dell'ignoranza dell'avversario, non si professa d'un colpo sapiente; egli continua ad affermare di non sapere,

ma si dimostra in possesso di un'arte meravigliosa, capace di estrarre dalla mente stessa dell'avversario la scienza vera che vi è riposta nel profondo, e che prima non si palesava, essendo insuscettibile di una rivelazione immediata. Quest'arte è la *maieutica* (1), l'arte ostetricia applicata alle facoltà mentali, che aiuta sapientemente i parti dell'intelletto e dà alla luce le creature del pensiero. In realtà Socrate non afferma, non generalizza, non costruisce (2), ma continua a interrogare, e interrogando avvia gradatamente l'interlocutore verso la meta della verità, lo spinge a esplorare compiutamente la sfera dell'oggetto in quistione, a isolare i generi e le specie, a procedere da queste a quelli, utilizzando i risultati volta a volta conseguiti e mirando oltre di essi col procedimento della generalizzazione, a coordinare i concetti tra loro e a subordinarli ai più generali; insomma a tutto quel lavoro di disciplina logica, che crea tra i prodotti del pensiero intimi nessi e agili articolazioni, formando un tutto organico di ciò che nella rappresentazione sensibile era disgregato e frammentario.

Questo poderoso eppure svelto sistema è l'ideale socratico della scienza; la sua solidità è costituita dall'unione e compattezza di tutte le parti, per cui ciascuna ritrae la sua forza dall'unione delle altre; la sua sveltezza è data dalla natura mentale dei nessi e delle articolazioni. Con questa scienza l'unità della visione del mondo è conseguita senza detrimento della pluralità e varietà degli aspetti e delle forme che il mondo assume, perchè l'unità è mentale e non fisica, e quindi si attua non riducendo ma potenziando tutto ciò che le è sottoposto.

---

(1) Plat., *Theait.*, 150 b segg.
(2) ἀγονός εἰμι σοφίας, egli dice, ibid.

I momenti essenziali della scienza, che il procedimento socratico rivela sono due: la definizione e l'induzione [1], l'una che ne rappresenta l'aspetto statico, l'altra l'aspetto dinamico. La *definizione* coincide con l'idea stessa del concetto; essa è l'individuazione mentale dell'oggetto, il nesso ideale che ne ferma l'essenza immutevole ed eterna. Sarà il merito di Aristotile dettar la legge da cui la definizione è regolata e mostrarne tutto il valore oggettivo; Socrate ne ha fatto rilevare più specialmente il valore soggettivo, come mezzo di educazione e disciplina mentale, come dovere spirituale di chiarire le proprie idee con definizioni precise, che ne ritraggono e ne fissano l'essenziale.

L'induzione socratica, poi, è quella forma di argomentazione che dal particolare procede al generale, dall'individuo alla specie che ne contiene immanente la legge. È questa la vera forza dinamica della scienza, che le consente di procedere dal noto all'ignoto, dalle verità conquistate alla conquista di nuove verità. Ma anche qui Socrate ha proceduto più da empirico che da teorico: egli non ha formulato la grande legge intellettuale e non ha fatto che praticarla nei suoi dialoghi. Perciò noi non possiamo dilungarci su questa scoperta, nè mostrarne il profondo significato, nè accennarne l'immensa portata: tutto ciò sarà il lavoro posteriore della filosofia, che giovandosi non poco della prassi socratica, formulerà principii assai più elevati di quelli onde Socrate era consapevole, data la sua mentalità storica. V'è nell'esempio vivo di tutti gli uomini che più hanno contribuito al progresso mentale e morale dell'umanità, qualcosa che trascende di gran lunga la consapevolezza che essi

(1) Arist., *Metaph.*, xiii, 4, 1078 b 28.

medesimi poterono conquistare del proprio lavoro. V'è nella storia qualche cosa che par che trascenda la storia e si sottragga al destino che la circoscrisse nel proprio tempo e nel proprio luogo. Non è qui il caso di mostrare come questo paradosso storico si risolva; è il caso invece soltanto di distinguere in conformità di esso due momenti nella personalità di quegli uomini la cui opera più palesemente dimostra l'esistenza del paradosso storico. Dall'esempio particolare che ce ne ha suggerito l'idea, risaliamo dunque a tutta la personalità di Socrate, che varrà a confermarcela.

C'è un Socrate eterno, fuori della storia, immune dai limiti della mentalità greca; e un Socrate storico, antecedente immediato di Platone. Questo secondo è lo scopritore di quella scienza, che troverà il suo svolgimento in Platone, la sua codificazione in Aristotile. È la scienza che muove dal soggetto e dalla sua legge, ma che una volta conquistato il proprio oggetto, s'immedesima in esso e dimentica la propria origine. Noi intravvediamo già l'essenza di quella scienza nei primi, felici spunti socratici: essa mira a definire l'oggetto, a saldarlo coi nessi della logica, e in conseguenza crea tutta una impalcatura di formule e schemi logici destinati a immobilizzare, a irrigidire l'oggetto del pensiero, a sottrarlo dal flusso del divenire psicologico e naturale, che si rinnova perennemente nella percezione del soggetto e nella vita della natura. Il soggetto par che non abbia attinto la sua più profonda intimità che per porsi i ceppi, per annullare la libertà dei propri movimenti, ed eternandosi, rendersi estraneo alla vita.

L'attività del pensiero muore nell'immobilità del pensato; la scienza, anzichè crearsi nello sforzo della ricerca, ivi non fa che palesarsi soltanto, giac-

chè esisteva *ab aeterno*. Riflettiamo infatti sulla maieutica di Socrate: essa mira ad estrarre dalla mente dell'interlocutore la scienza che già vi preesisteva e che per manifestarsi non avea bisogno che di un abile ostetrico. Son questi i germi del platonismo, che svilupperemo in seguito e che rappresentano la parte più storicamente circostanziata dell'opera di Socrate.

Ma c'è un Socrate eterno. Egli è l'anima dei dialoghi platonici, la mentalità viva che traversa e domina gl'immortali colloqui. Socrate pensava di essere l'ostetrico, ed invece era il creatore della scienza; egli rivelava un sapere che si crea nei discorsi degli uomini, che si svolge in forza della sua stessa attività, nel ritmo della disputa. È un sapere che non si modella sugli oggetti, ma ha in sè la sua misura, la sua legge, il suo criterio; che non si accresce dall'esterno, ma si svolge dall'intimo, dall'attività del soggetto, la quale non preesiste alla propria estrinsecazione, ma si crea con essa, e mediante di essa si potenzia. Questo sapere sarà l'eterno modello a cui i pensatori di ogni tempo ricorreranno per ricercar le leggi del pensiero puro, per svelare il miracolo della soggettività. E Socrate che ne è stato il creatore diverrà il Socrate eterno, non più l'Ateniese dell'età di Pericle, ma il simbolo dell'attività mentale, la personificazione dello spirito vivo della ricerca scientifica.

Ma il Socrate storico e il Socrate eterno sono tuttavia lo stesso Socrate. Questo trascende infinitamente quello, come l'attività mentale trascende i suoi prodotti, ma ne è allo stesso modo inscindibile. Appartiene all'essenza della personalità il sorpassarsi, la forza di trascendere i limiti del proprio essere, da cui si genera quello squilibrio che è ol-

tremodo fecondo nella formazione di nuove personalità. Così il Socrate eterno, attraverso il Socrate storico, sopravviverà nelle future generazioni filosofiche e s'incarnerà in nuove forme mentali, che più intensamente ne esprimeranno la vita. Qui, come in tutta la storia, lo squilibrio delle forze, non che causa di perturbamento, è il fattore principale della continuità storica.

3. La scienza morale. — Nella esposizione precedente noi abbiamo isolato l'aspetto formale della scienza socratica, che in realtà si presenta con un contenuto ben determinato. Questo è costituito dalla realtà morale dell'uomo; epperò la scienza che lo riflette è disciplina etica delle forze, degl'impulsi, delle passioni, che formano l'atteggiamento pratico della vita umana. Ma tale scienza non viene intesa come un'astratta e indifferente contemplazione del contenuto morale; essa anzi mira a divenire una forza organizzatrice di quel contenuto, cioè a studiarlo e ad analizzarlo, solo in vista del fine di dominarlo e svolgerlo. La sua divisa è: sapere per agire moralmente; senza un'intima conoscenza del contenuto e del fine delle azioni, senza una coscienza intellettuale del bene e del male che in esse si realizza, ogni moralità della vita è impossibile. La moralità stessa è dunque elevata a scienza; e per converso il sapere diviene forza motrice della vita pratica. Tale reciprocità costituisce quell'unità della vita teoretica e pratica, quella convergenza della speculazione e dell'azione, in che giustamente si fa consistere il merito precipuo di Socrate e la concretezza del suo insegnamento.

Ma purtroppo dovremo in seguito constatare che l'unità è postulata anzichè veramente raggiunta e

che, se costituisce il motivo iniziale della dottrina socratica, riceve poi alla fine una inadeguata attuazione, per il vizio d'un irrimediabile intellettualismo ond'è affetta l'intera dottrina.

Cominciamo con l'illustrare la novità del punto di vista socratico e il significato profondo del concetto della moralità come scienza. Ciò richiede in primo luogo un rapido cenno degli antecedenti storici del problema, che già sparsamente conosciamo, ma che ora è necessario riunire in pochi tratti, per meglio possederli.

Il concetto socratico della virtù come scienza segna il più reciso contrapposto coi precetti della moralità popolare che vigevano nel mondo greco di quel tempo. Secondo quella moralità popolare, la virtù è un abito, una consuetudine, una tradizione; la bontà è una pratica delle azioni buone, consolidatasi in natura. Tale rappresentazione appartiene alle convinzioni popolari d'ogni tempo: l'empirismo ingenuo non coglie l'atto dell'azione virtuosa, ma registra il fatto dopo ch'è accaduto; e, quando si fa a considerare la disposizione soggettiva che vi ci conduce (la virtù), non può riguardarla che come un aggruppamento di quei fatti, o meglio, come l'abitudine che risulta dalla loro ripetizione.

Questo falso concetto, consolidandosi con le rappresentazioni dell'indole, della natura umana virtuosa, pone in essere uno specioso innatismo, che svaluta le azioni, toglie ogni merito all'agente, e disconosce l'efficacia di ogni processo di educazione e disciplina dello spirito, con cui gli uomini tentano di migliorare se stessi e di diventar probi e virtuosi [1]. Se buoni si nasce, se tali si è per natura

(1) Se i buoni fossero tali per natura, esclama Socrate (in PLAT.,

soltanto, come può sperare di diventare buono chi tale non è dall'origine? come può l'educazione mutar l'indole? come l'atto isolato può rompere la tradizione, l'abitudine? come si vede, le conseguenze della dottrina sono deleterie per la vita dello spirito.

Il merito dei sofisti è stato di sfatare questo falso concetto; essi per primi hanno affermato che la virtù si può insegnare, e si sono offerti al pubblico nella veste di professori di virtù. Ma che sorta di virtù era quella da loro professata? una tecnica, un'abilità di padroneggiare destramente il caso singolo, e non un organismo di vita, un vero possedersi della personalità in tutti i propri atti. Qui, come nell'intera opera loro, i sofisti non si son tenuti che alla superficie della soggettività e delle azioni in cui questa si estrinseca.

Al contrario, il concetto della virtù come scienza, nella formulazione pur ancora monca e intellettualistica datane da Socrate [1], implica una conside-

---

Men., 89 b) avremmo tra noi persone che farebbero conoscere quei fanciulli che sono per natura buoni; e noi, dopo averli ricevuti dalle loro mani li porremmo in custodia nell'Acropoli, contrassegnandoli più che non si fa con l'oro, affinchè nessuno li corrompesse, ma, dopo che giunti a un'età più inoltrata, divenissero utili alla città.

(1) L'affermazione che la virtù è scienza, e quindi insegnabile, non è esente da incertezze e pentimenti in Socrate e in Platone stesso. Nel dialogo *Protagora* noi troviamo che, contro la tesi del sofista, secondo cui la virtù è insegnabile, Socrate propugna la dottrina opposta; ma nel corso stesso della polemica le due posizioni curiosamente s'invertono, senza tuttavia che da questo fatto si tragga alcun decisivo ammaestramento. Anche nella conclusione del *Menone* (99 a segg.) è ripresentata la stessa difficoltà, e vien risoluta in un terzo senso, che cioè la virtù non si acquista nè per scienza, nè per natura, ma per un'influenza divina che si partecipa senza che ne abbiano coscienza coloro a cui si partecipa (ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται). Tale difficoltà è insita al concetto stesso della virtù come scienza, del che potremo renderci compiutamente conto quando avremo studiato l'etica aristotelica, che la risolve superandola.

razione più approfondita e interiorizzata dell'azione morale e della disposizione dell'agente. Essa implica in realtà una valutazione delle condizioni di fatto da cui sorge l'azione, e la presenza, nel soggetto, di un principio di organizzazione, che coordina e fonde i vari motivi, prospettando l'azione bene inquadrata nel concerto delle forze dell'agente e delle circostanze in cui egli si trova, e come risultante dalla sua intera personalità. Nell'empiria della coscienza popolare, l'azione è slegata, priva di quell'intima finalità che può risultare soltanto dalla sua stretta connessione con la personalità dell'agente: l'individuo è in balia, caso per caso, delle circostanze che l'adducono ad agire; egli non si possiede nella propria azione, ma è posseduto da essa, o meglio dalle circostanze determinanti; mentre invece nella dottrina accennata da Socrate (anzi, nelle conseguenze ultime di essa, che Socrate forse non intravvide) la forza determinante delle circostanze è, sì, riconosciuta, ma il suo fatalismo è vinto dalla scienza, come risoluzione ideale della realtà circostante, come interiorizzamento dell'esteriore, epperò come principio di una determinazione tutta intima e mentale, (che altro non significa se non autodeterminazione). Qui dunque l'individuo si possiede nella propria azione, la quale non è più il prodotto fatale delle circostanze, ma è il prodotto della sua mentalità, della sua forza risolutrice e organizzatrice del mondo esterno; e l'azione stessa non gli è più quasi esterna e superficiale, come nell'empiria che testè consideravamo, ma è come un organo del suo organismo, cioè insieme cointeressata e cointeressante rispetto all'unità, saldezza, coesione dell'organismo spirituale. Nell'organo infatti c'è già tutto l'organismo e non solo una parte di esso; si-

milmente nell'azione c'è tutto l'agente. E d'altra parte, come l'organo non è, rispetto all'organismo, qualcosa di meramente sovrapposto, di cui questo possa fare a meno, senza esserne intimamente toccato, così pure l'azione conferisce il proprio valore all'intera personalità dell'agente, che, in conseguenza di essa, viene accresciuta o diminuita, ma in nessun caso resta semplicemente quella che era.

Alla dottrina della moralità come scienza Socrate era condotto da due ragioni [1], che insieme ne additano la portata e i limiti, e che quindi possono valerci come criterio per segnare i confini della dottrina socratica. La prima ragione è che, senza una giusta conoscenza, un'azione giusta è impossibile: questa infatti, per sussistere, implica la conoscenza del bene e del male. La seconda ragione è che ciascuno non fa se non ciò che crede di dover fare, o che giudica sia un bene per lui: nessuno è volontariamente cattivo. Tale è la massima socratica che, con una formulazione diversa, può esprimersi col dire che la condotta cattiva coincide con l'ignoranza. Qui i termini: *volontariamente* e *scientemente* coincidono, come d'altra parte si equivalgono i termini *cattiveria* e *ignoranza*; di modo che le due massime, nella loro reciproca conversibilità, esprimono quella indifferenza del teoretico e del pratico, che forma, come abbiamo detto, l'aspetto più caratteristico della dottrina socratica. Il bene è scienza, e contenuto della scienza non è che il bene; la condotta morale dev'essere conforme al concetto; ma il concetto non è che il concetto del bene.

In questa reciprocità sta insieme la forza e la debolezza della dottrina socratica.

---

(1) V. specialm. PLAT., *Protag.*, 358 c, d; *Men.*, 77 c, d.

Innanzi tutto la forza: perchè l'uomo è per sempre liberato dall'empiria, dalle incertezze di una condotta sempre oscillante tra i partiti e le direttive che gli si presentano, e, per la coscienza che conquista della razionalità della propria natura, non si applica più immediatamente agli oggetti e ai dati che gli sono offerti dai sensi, ma, procedendo *per concetti*, ha di mira unicamente la finalità di un essere razionale. La vita sensibile, a cui l'empirismo ingenuo, privo com'è d'ogni criterio, si affida ciecamente, perde qui quella sua forza fatale e brutale, che la sua stessa immediatezza e spontaneità le conferivano: essa è trasformata e come trasfigurata nella mediazione del concetto. L'uomo, pur tra i piaceri dei sensi, in quanto non cede all'urto brutale delle passioni, ma vuol darsi quei piaceri, come un'utilità ragionata e cosciente, non perde la sua dignità d'uomo. La sua finalità è sempre se stesso, non più il bruto piacere: il godimento sensibile è trasfigurato nel concetto ch'egli se ne forma, come di un mezzo per espandere la propria personalità, intensificare la propria vita: mezzo non unico, che anzi ha valore nel concerto degli altri mezzi che l'organismo mentale e morale di cui è fornito richiede, e a cui solo il concetto ch'egli si forma dell'unità armonica e complessa della vita può attribuire il grado e il posto che gli spetta.

Queste considerazioni valgono a spiegarci la stretta compenetrazione del razionalismo e dell'eudemonismo socratico. Socrate non disconosce la dottrina che il fine delle azioni umane sia il piacere, la felicità, anzi la sua etica è spiccatamente eudemonistica: ma il piacere non è per lui l'immediato piacere dei sensi, bensì il piacere compreso nella razionalità immanente della natura umana, e domi-

nato dai fini più alti ed autonomi che l'uomo è destinato a realizzare. Il piacere così compreso è la felicità, non come scopo e movente immediato delle azioni, ma come conseguenza di esse, come quello stato tranquillo e beato dell'anima che risulta dal costante equilibrio delle forze spirituali, retto dalla ragione che le compenetra e ne regola gl'impulsi.

La magnifica personificazione di questa dottrina è data dal carattere stesso di Socrate. Il *Convito* platonico è la più efficace dipintura del filosofo in mezzo al tripudio di un orgiastico banchetto. A prima vista, può destare in noi meraviglia l'incontrar Socrate in un tale ambiente; ma presto il suo comportamento ci rassicura che la filosofia non si contamina. Non già ch'egli si sottragga al godimento; no, egli vuol godere, vuol darsi un'ora gioconda di vita, nel lieto conversare tra le tazze: è ancora in questo troppo greco, per sentire l'imperiosa esigenza della rinunzia. Ma, nel tempo stesso, come altamente sovrasta agli altri commensali, che son posseduti dal piacere e non riescono a possederlo, e dopo una lunga orgia cadono prostrati dalla stanchezza e dal vino! Egli intanto continua a bere e a conversare coi due ultimi che ancora son capaci di tenersi ritti; finchè, al cantare del gallo, vinti anch'essi dal sonno, egli si leva, e poi si reca al Liceo, per iniziare la sua giornata non diversa dalle altre.

Un bellissimo episodio del *Convito* è l'irrompere di Alcibiade ebbro nella sala, e il suo improvvisar l'elogio di Socrate. Anche qui, da uno scabroso racconto di lusinghe e di lascivie, emerge incontaminata la figura di Socrate, che domina gl'impulsi sensibili e giunge a disprezzar la bellezza, quando la ragione ammonisce che l'appetirla è turpitudine.

Questo sereno equilibrio morale non è tuttavia

che un aspetto solo del più vasto equilibrio spirituale che si realizza mercè la ragione e la scienza, che ne esprime la forza coordinatrice e regolatrice. Lo sforzo costante di Socrate è di mostrare come tutte le virtù, il coraggio, la prudenza, la temperanza, ecc. ecc., hanno stretti legami tra loro e si compenetrano l'una con l'altra; e come l'idea stessa del bene, che le compendia, confluisce in quella del bello, sotto il comune presidio del vero. L'ideale della scienza socratica è così τὸ καλὸν κἀγαθόν, l'unità somma del bene e del bello, l'armonia suprema della vita.

È notevole osservare come Socrate, che abbiamo veduto all'inizio isolato e solitario nella vita greca, è poi nella più grande intimità della sua opera, profondamente greco. La riflessione su se medesimo, il γνῶθι σαυτόν, non giunge ancora in lui a quella fase matura che cagionerà in Platone un dissidio e una discordanza di forze spirituali. O almeno, il dissidio è soltanto iniziale, ma si appiana per via e si risolve in una concezione finale dell'equilibrio dello spirito, che coincide con quella valutazione della vita che è propria della mentalità ellenica, nel suo periodo classico.

Qui dunque, nell'apprezzamento di tutta l'opera di Socrate, noi ritroviamo quella stessa parabola che abbiamo osservata nel processo della scienza, che, movendo dalla soggettività finisce nel suo opposto, cioè in una forma di oggettività ideale e mentale. Questo momento negativo della scienza socratica ci resta ora ad analizzare compiutamente, per intendere l'importante passaggio, e scoprire l'addentellato del platonismo.

Abbiamo già detto che la forza della scienza consiste nella coordinazione che essa offre delle attività

teoretiche e pratiche, nell'unità armonica della vita. Ma il suo debole sta nel formalismo irrimedíabile ond'è affetta, il quale consiste in ciò che il concetto si esteriorizza troppo nella funzione del coordinare, perdendo quella più centrale dell'interiorizzare i suoi dati. Il soggetto non fa che comparire sul limitare del mondo socratico, per poi scomparire subito, annullato nell'oggettivismo del concetto della scienza e del bene.

Se noi in effetti analizziamo le ragioni da cui Socrate era indotto alla sua dottrina morale, e principalmente la prima, secondo la quale l'azione giusta per sussistere ha bisogno della conoscenza del bene e del male, troviamo che in essa non c'è tanto il concetto della scienza come scienza di sè (come autocoscienza), ma c'è piuttosto lo spunto della dottrina platonica delle idee; cioè quella conoscenza postulata è intesa come conoscenza di un bene preesistente, e non come creazione di un bene ad essa immanente. Il bene, non che intimo alla scienza, le è trascendente, e il criterio della condotta, che pareva conquistato con l'unità della scienza e della moralità, è invece spostato all'infinito, in una realizzazione, che non può essere mai compiuta, di un trascendente.

Che il foco, il centro di convergenza dei due concetti, sia in realtà spostato all'infinito, si vede chiaramente, se si considera il carattere di quella scienza che è destinata a realizzarlo. Essa è appunto quella scienza che, come abbiamo detto, troverà la sua consacrazione finale nella logica di Aristotile, e che pretende di esaurire col suo contenuto tutto il proprio oggetto, e perciò è portata a estendere indefinitamente la propria sfera nello sforzo impotente di abbracciare tutte le determinazioni dell'oggetto stesso.

Noi la vediamo in atto nel dialogare socratico, privo sempre di conclusioni definitive, quando si tratta di determinare la sfera dei concetti del buono, del giusto, dell'onesto, che è per definizione illimitata, allorchè il buono il giusto e l'onesto non sono colpiti nel loro centro, nella soggettività intesa come volontà buona (1), ma soltanto nella periferia, cioè nel complesso dei caratteri e delle note di cui consta la bontà in se stessa, la giustizia, ecc. (2). E l'uomo che, nell'attuazione del principio socratico, dovrebbe vedere l'azione sgorgar dalla conoscenza, resta invece inattivo, inutilmente impigliato nella rete delle distinzioni meramente concettuali e nel vano còmpito di volere esaurire con la sua scienza tutti i caratteri che la propria azione dovrà possedere. L'equazione dell'idea del bene non potrà trovarsi che all'infinito, come all'infinito è spostata l'idea stessa del bene; ma un contatto spostato così all'infinito non produce scintilla: l'indifferenza di teoria e pratica, che dissimula tanto dissidio, non genera l'azione morale come convergenza dei due momenti, ma soltanto un vano formalismo scientifico e intellettualistico, esprimente, con la vanità del suo gioco, lo sforzo disperato dell'assunto.

La dottrina socratica, che nel suo principio è così attivistica, si risolve, in ultimo, in un mero intellettualismo. Le manca quell'intima virtù dialettica, che fonde le opposte determinazioni concettuali, e le precipita in azione, vita. Questa mancanza si rivela ancora nella determinazione socratica del concetto dell'errore e del male. Il principio dell'identità di

---

(1) Questa indagine s'inizia con la filosofia cristiana.

(2) V. tra l'altro, Plat., *Men.*, 74 a segg.; il *Lachete*, dove resta indeterminato il concetto dell'ἀνδρεῖα.

morale e scienza, oltre che sul criterio positivo accennato, si fonda sul criterio negativo, che nessuno fa volontariamente e scientemente il male; donde si deduce che il male è pura negatività o ignoranza. Questa dottrina costituisce certo un gran passo nella risoluzione del problema metafisico del male, la quale è possibile soltanto a patto che il male s'intenda come un non-ente. Ma il non-ente socratico è affatto privo di ogni forza dialettica: l'ignoranza che lo pone in essere non è quella coscienza dell'ignoranza intravvista da Socrate come principio di scienza; ma è bruta, opaca ignoranza; qualcosa dunque di assolutamente irriducibile, che cade fuori del processo spirituale in cui la scienza si crea (1). Così il male è fuori dell'attività creativa del bene; non è quella passività contro cui lo spirito lotta e di cui trionfa, ma è alcunchè d'irrimediabile, come un peccato originale che ciascuno porta con sè. Il dialettismo attivo e fecondo, che Socrate instaura all'inizio del suo filosofare, si raffredda e si ammorza per via, e la speculazione socratica termina infine con la negazione più completa di esso. La filosofia dopo So-

(1) Nella stessa filosofia socratica ha luogo la distinzione dei due significati del concetto dell'ignoranza. Innanzi tutto, l'ignoranza, come coscienza che l'uomo ha di non sapere, è principio di scienza, in quanto è trasfigurata dalla coscienza, che la converte in un'ansia, in un bisogno di apprendere, di colmare il vuoto spirituale. Ma v'è inoltre un'ignoranza greve, spessa, senza coscienza di sè, insuscettibile di elevarsi a scienza; in effetti «gl'ignoranti non amano la sapienza, nè desiderano divenir sapienti; perchè l'ignoranza ha questo di male che chi non è onesto nè saggio, crede tuttavia di esserlo; infatti non desidera quelle cose di cui non si crede privo». (Plat., *Conv.*, 204 a). Dal primo concetto dell'ignoranza, Socrate fa scaturire il concetto della filosofia. Nessuno filosofeggia tra gli dèi, o tra coloro che già posseggono il sapere; nè tra coloro che sono affatto ignoranti: filosofi sono invece quelli che, essendo coscienti della propria ignoranza, aspirano al sapere. E nel termine stesso di filosofia è espressa quest'aspirazione che non è mai un pieno possesso, ma tende sempre a divenirlo.

crate dovrà compiere un lunghissimo, secolare cammino, per giungere al completo riconoscimento del principio socratico, e per leggere nella *scienza* vagheggiata da Socrate come unità di teoria e pratica, il «Conosci te stesso» dell'oracolo.

4. La morte. — Fin qui abbiamo parlato della parte più propriamente speculativa dell'opera di Socrate; ma c'è una somma d'insegnamenti di carattere etico, politico, religioso, che non rientra nelle linee di un sistema filosofico definito, ma che forma tuttavia un lato assai caratteristico di quell'opera, e giova a individuar meglio la figura di Socrate e l'atteggiamento di lui nella fase culminante della propria vita.

Il pensiero religioso di Socrate è semplice e chiaro. Egli ha in vista in particolar modo la funzione civile e sociale della religione; epperò afferma la necessità del culto, e non si discosta dai principii tradizionalmente accolti sugli dèi e sull'omaggio a essi dovuto dagli uomini [1]. Nondimeno, talvolta egli si eleva alla concezione dell'unità divina, che però riesce a conciliare col politeismo, riducendo gli dèi multipli alla funzione di strumenti del dio unico.

Più importante è il suo pensiero politico. Le considerazioni sulla città e sul governo di essa ricorrono continuamente nei dialoghi socratici; la loro nota dominante si compendia nel seguente ricordo di Senofonte. Ad Aristippo che gli diceva di non voler essere nella condizione nè di chi comanda, nè di chi serve, ma in una condizione intermedia di libertà, sciolto da tutti i vincoli del cittadino, Socrate dimostra l'inferiorità di questo ideale, rispetto alla

(1) Xenoph., *Mem.*, I, 4.

vita concreta del cittadino, perchè il preteso uomo libero, non protetto dalle leggi, in balia degli arbitrii e delle malvagità altrui, finirebbe sempre col soccombere [1]. Egli dunque ha di mira specialmente l'aspetto pratico delle leggi e la loro utilità per la convivenza sociale; ma al tempo stesso ne riconosce il valore assoluto ed eterno, affermando contro i sofisti, che distinguono il legittimo dal giusto, l'identità del legittimo e del giusto: un principio oltremodo fecondo di obbedienza [2]. Vissuto in un tempo di democrazia, quando tutti erano propensi a riconoscere diritti anzichè doveri, Socrate sente il bisogno d'insistere su questi assai più che su quelli, e di risalire alla loro fonte suprema, lo stato, di cui esalta l'importanza, mentre l'imperante demagogia ne ottenebrava la funzione e il carattere. La sua mentalità politica è in antitesi con la democrazia; egli vagheggia un'aristocrazia degl'ingegni, un governo di competenti, che subentri al governo delle caste o del popolo. Lo sviluppo di queste idee ancora incerte e frammentarie sarà la *Repubblica* di Platone, il cui presentimento è dato, oltre che dall'affinità delle idee, anche dall'intonazione con cui sono espresse: mentre i sofisti miravano a una scienza che permettesse di dominar lo stato, Socrate, e più tardi Platone, mirano invece ad una scienza per riformarlo. Anche qui, il filosofo sta al sofista, come il legislatore al demagogo.

Precetti più minuti, che si traggono dall'insegnamento socratico, concernono i doveri particolari del cittadino, le regole della condotta morale, tra cui primeggia questa: che è meglio subire il male anzichè

---

(1) *Mem.*, II, 1.
(2) Id., IV, 12 segg.

farlo; e, fattolo, meglio soffrirne la pena che restarne impuniti [1]; il valore dell'amicizia [2]; l'educazione dei giovani; e tutta la minuziosa casistica, volta a mostrare la finalità umana in tutte le cose del mondo e il graduarsi delle utilità che gli uomini possono realizzare, conforme ai fini della loro natura. È ancora una teleologia ingenua e irriflessa quella di cui Socrate fa uso: essa non giunge alla finalità interna e immanente delle cose, ma al fine esterno dell'utile (χρήσιμον) che gli uomini possono ritrarne. Il pensatore che era stato sordo a ogni altro interesse mentale che non concernesse l'uomo, dimostra anche qui la medesima predilezione, forse con poca levatura speculativa, certo con molta assennatezza e forza di persuasione di fronte agli uomini ai quali parlava, più facilmente propensi a riconoscere la finalità e l'armonia del piccolo mondo della loro vita quotidiana.

Riflettendo su questo mite e bonario temperamento di pensatore, può ora sembrare strano il tragico destino che gli era riserbato dalla sua stessa città, ch'egli tanto amava. Una sorda ostilità e un astioso malcontento per il suo atteggiamento, più che per le sue dottrine, che già da tempo serpeggiavano negli animi, presero alla fine corpo nella pubblica accusa promossa da un tal Meleto, a cui si associò un secondo accusatore, Anito. Lo incolparono di corrompere i giovani, (τοὺς νέους διαφθείρειν), di renderli dispregiatori delle leggi e della famiglia, di distruggere la religione della città, e quindi di sovvertire le basi della vita pubblica. Il contegno di

(1) Plat., *Gorg.*, 469 b segg.

(2) Xenoph., *Mem.*, II, 6, 35; Plat., *Crit.*, 49 a segg.: quistione controversa, da decidere nel senso dei *Mem.*, dando per socratica la formula del far bene agli amici e male ai nemici; opinione confortata dall'*Eutidemo* platonico.

Socrate innanzi ai giudici fu tale da togliere ogni possibilità di clemenza: al principio voleva difendersi, ma poichè la difesa implicava la sconfessione della propria opera, la voce più intima della coscienza glie lo vietò [1]. Quella voce, per la forza stessa della plastica rappresentazione, che accentua e pone in rilievo tutti i momenti spirituali della vita e dell'opera di Socrate, riceve una personificazione: essa è il δαιμόνιον, il demone, il consigliere delle ore e delle decisioni più gravi, il cui monito severo si fa udire più volte nella vita di Socrate. Qual'è la natura di questo demone? Noi lo chiederemo a Socrate stesso: demone in generale è per lui un essere intermedio tra l'uomo e dio, inferiore alla potestà sovrana di questo, superiore all'efimero e contingente potere umano. Probabilmente è da riconoscere qui un influsso della dottrina orfica che fa dell'anima umana per l'appunto un demone, un essere divino che alberga nel corpo senza confondersi con esso. E il demone socratico conserva, rispetto alla personalità empirica di Socrate, quella nota di estraneità e di mistica trascendenza, che trova la sua spiegazione nella misteriosofia.

Questa voce, dunque, impedì a Socrate di difendersi; le sue dichiarazioni nel consesso dei giudici popolari non fecero che ribadir l'accusa e inasprire i giudici. Il criterio della sua discolpa si compendia nella risposta già da lui data a Ermogene che gli chiedeva: perchè non pensi alla tua difesa? Non vedi, rispose, che vi ho pensato tutta la mia vita, vivendo onestamente? [2]. Di qui, la condanna a morte che, forse, con un più remissivo contegno, gli sa-

(1) Xenoph., *Mem.*, iv, 6, 5.
(2) Xenoph., *Apolog.*, 3.

rebbe stata risparmiata; ma a cui egli stesso non volle sottrarsi, « preferendo la morte, anzichè, mendicando una vita più lunga, guadagnare una vita peggiore della morte » ([1]).

Una legge che vietava le esecuzioni capitali durante il tempo in cui si compiva il viaggio votivo di una nave a Delo, ritardò di un mese l'esecuzione della condanna. In questo tempo, Socrate, in prigione, continuò a vedere i suoi amici più fidi, e a discorrere, come per l'addietro, con essi. A Critone che gli offriva i mezzi di sottrarsi, fuggendo, alla morte, egli rispose confermando ciò ch'era stato la costante divisa del suo insegnamento morale: la necessità di obbedire alle leggi della patria, anche a costo dell'estremo supplizio. L'uomo che si sentiva affatto immune di quelle colpe che gli avevano attribuito, non si credeva per ciò stesso in grado di elevare la propria coscienza a giudice dei giudici ateniesi, convinto com'era dell'assoluto valore sopraordinato dello stato di fronte all'individuo. E così confermava eroicamente il suo principio, che meglio è subire l'ingiustizia anzichè farla.

Liberato dalle ansie e dalle preoccupazioni terrene, in quegli ultimi giorni di vita egli potè rivolgere l'animo purificato ancora una volta ai grandi problemi dello spirito ch'erano stati il tema costante dei suoi colloqui. Platone, con devota pietà di discepolo, ce lo rappresenta, nel *Fedone*, intento a discorrere sull'immortalità dell'anima, nel suo ultimo giorno: meditazione propizia alla tragica ora imminente, per lui che si spegneva con serenità nella fiducia del nuovo giorno, per gli amici che con animo meno oppresso gli chiusero gli occhi, poi che la cicuta, lentamente

(1) Id., 9.

irrigidito il corpo, n'ebbe impietrito lo sguardo. Era l'anno 399 a. C., il settantesimo della sua vita.

Al commosso ricordo di due seguaci, Platone e Senofonte, dobbiamo i due scritti apologetici intorno a Socrate, che ancora possediamo. L'*Apologia di Senofonte*, unita all'altro scritto, *I Memorabili*, ribatte minutamente tutte le accuse; l'*Apologia di Platone* invece mira a scagionare il filosofo principalmente dall'accusa d'irreligiosità, ed è molto notevole perchè riproduce le varie fasi del dibattito, e pone in rilievo l'atteggiamento di Socrate attraverso di esse. Ma, per quanto validi siano gli argomenti dei due difensori, non si può negare che i giudici giudicassero con retta coscienza, secondo ciò ch'essi reputavano il bene dello stato. V'era nel principio della speculazione socratica qualcosa che profondamente contrastava con lo spirito dell'antica vita greca. Era il concetto stesso della critica, della scepsi, del dubbio; era il concetto della scienza come opera cosciente del soggetto, che non poteva non intaccare la tradizione, l'autorità, il costume, basi dell'antica vita pubblica. Socrate non svalutò la religione popolare, non corruppe i giovani, non tolse prestigio alle istituzioni; ma forse coloro che lo condannarono intravvidero nell'opera sua i germi di una dissoluzione nella vita della città.

Ma in verità, questa si faceva già strada, e per molte altre vie; già ampiamente preannunziata dai sofisti, e poi intensificata nel governo della democrazia; e fu questa la vera follia della condanna, per cui essa si ritorse contro quegli stessi che l'avevano pronunziata [1]. In un mondo che già si dissol-

(1) Così in un diverso senso si avverava la profezia di Socrate, nell'*Apologia* di Platone.

veva, si osò condannare per timore di un dissolvimento! Ma, se anche folle, non è priva di grandezza quella condanna, che assurge al significato di una tragica linea di confine tra due periodi storici, se è vero che con Socrate moriva quella stessa Atene, che nella forza della grandiosa tradizione aveva riposta tutta la sua potenza.

Non è colpa dei giudici se, oltre i momenti negativi e dissolvitori dell'opera di Socrate, non seppero intravvedere i nuovi aspetti positivi e ricostruttivi emergenti da quelli; e se, ignorando, decretarono la morte. I primi avevano radice in un passato certo, in nome del quale era possibile condannare; gli altri si appuntavano in un ignoto futuro, che non era dato alla mente di quei tardivi conservatori d'intravvedere. Ma se i primi costarono a Socrate la vita, gli altri gli guadagnarono l'immortalità presso i posteri, nei quali quel futuro andò germogliando via via come un presente ricco d'una vita inesauribile.

5. I Socratici. — L'insegnamento di Socrate ebbe una larga azione sui contemporanei; ma in Platone soltanto trovò la propria continuazione speculativa e il conseguimento delle più immediate esigenze metafisiche. Nei più modesti scolari, invece, s'innestò in alcune correnti d'idee già preesistenti, dando luogo a sistemi filosofici, che, se pure son fuori della grande linea speculativa culminante in Aristotile, contengono tuttavia molti spunti d'idee ancora immature, di cui si gioveranno i pensatori post-aristotelici.

Tra gli amici più fidi di Socrate, lo storico Senofonte ne interpretò essotericamente la dottrina, paralizzando lo slancio speculativo in massime e aforismi morali, che compendiano i risultati delle ri-

cerche socratiche, avulsi dal procedimento della loro conquista; Eschine non ebbe le qualità mentali che formano un filosofo; Simmia e Cebete restano all'ombra della figura di Socrate, interlocutori alquanto passivi nei dialoghi, senza notevoli caratteristiche proprie. Di gran lunga più importanti sono Euclide, Fedone, Antistene, Aristippo, creatori delle quattro scuole filosofiche che ora esamineremo.

La scuola di Megara ebbe per fondatore Euclide (di Megara, da non confondere col matematico, posteriore di più di un secolo) amico e ammiratore di Socrate, a cui sopravvisse per molti anni. La sua familiarità con la dottrina eleatica l'indusse a sviluppare nel senso di questa la filosofia di Socrate. Movendo dal postulato socratico di una scienza fondata sui concetti, egli critica la veracità dei sensi, e afferma che solo il pensiero ci fa conoscere l'essere vero e immutevole. Nel fondare questo principio, tanto lui che i suoi seguaci si giovano non poco della dialettica eleatica. Diodoro Crono, polemizzando contro il concetto del divenire, ripristina gli argomenti zenoniani contro il moto. Lo stesso svolge il principio posto da Euclide: che la potenza non esiste se non in quanto si esercita, e cioè che il solo reale è possibile (1); mentre il mero possibile senza realtà è e insieme non è: una contraddizione che la logica parmenidea denuncia come incompatibile col pensiero (2). Tutto ciò è nello spirito della filosofia presocratica. Più nuova è invece la critica iniziata contro la stessa logica socratica da Stilpone, il rappresentante più eminente della scuola, che si collega a Euclide at-

(1) Arist., *Metaph.*, ix, 3, 1046 b 30.
(2) V. su Diodoro, Epitteto, *Diss.*, ii, 18, 18; ii, 19, 1.

traverso il suo maestro Trasimaco. Egli nega la possibilità di unire, nel giudizio, il soggetto al predicato, per la ragione che il concetto dell'uno è diverso dal concetto dell'altro; e due cose i cui concetti sono differenti non possono essere dichiarate una sola cosa (1). Qui Zenone è veramente rammodernato; non è più il vecchio Eleate che combatteva contro la fisica ionica e pitagorica: ma è una personalità nuova che ha di fronte il dinamismo logico che si fa strada attraverso l'opera di Socrate col principio della sintesi mentale del giudizio, e vuol combatterlo in pro dell'immobilità del pensiero e del reale. In una scuola d'indirizzo così spiccatamente eleatico, è facile spiegarsi che sia riccamente fiorita la dialettica, e con essa l'eristica, che n'è la degenerazione: ne fece largo uso particolarmente Eubulide, di cui son ricordate nelle fonti molte sofistiche argomentazioni (2).

Tutto questo logico armeggio è rivolto al fine di dimostrare criticamente i predicati parmenidei dell'essere, che per altro viene inteso, conforme all'indirizzo etico di Socrate, come il bene. Quindi non v'è che un bene, immutabile, incorruttibile, simile sempre a se stesso (3); e questo unico bene è chiamato con più nomi: ora saggezza, ora dio, ora mente (4). Il carattere eleatico del principio morale induce inoltre i megarici a negare ogni molteplicità di beni e spiega la loro conseguente tendenza a immobilizzare l'uomo e ad isolarlo dalla vita: la completa apatia del saggio è l'ideale della loro dottrina.

---

(1) Plut., *Adv. Colot.*, 22, 1, p. 1119.

(2) Diog., ii, 108 segg.

(3) *Id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et semper idem.* Cic., *Acad.*, ii, 42, 129.

(4) Diog., ii, 106.

Con che essa va a confluire nel cinismo, come del resto ci rivela la stessa storia esterna della scuola: con Stilpone infatti la filosofia megarica converge con la scuola cinica. Ma Stilpone è inoltre, mediatamente, l'autore di un più ampio allacciamento di scuole, come maestro del grande Zenone, che farà confluire questi due rami del socratismo nell'ampia corrente della filosofia stoica.

Le stesse tendenze di pensiero si osservano nella scuola di Elide e d'Eretria, così chiamata perchè fu fondata in Elide da Fedone, seguace prediletto di Socrate, e poi trasportata a Eretria da Menedemo. Per l'accentuazione data alle dottrine etiche, a preferenza delle logiche, e per la propugnata libertà delle opinioni religiose, essa prelude all'indirizzo della scuola cinica, di gran lunga più caratteristica e notevole.

Fondatore di questa è l'ateniese Antistene, legato a Gorgia prima che a Socrate, suo maestro dell'età più matura. Tale parentela spirituale già ci rivela il carattere della transazione speculativa da lui operata. Sofisticamente egli intende il concetto socratico, sconfessando lo sforzo del maestro per conquistare con le facoltà del soggetto l'oggettività, e spiegando il concetto non più come l'essenza delle cose, ma come la riflessione soggettiva dell'uomo sulle cose: donde un certo accenno di nominalismo, in quanto il concetto, come opera di postuma riflessione del pensiero sulle cose, si risolve in un mero nome generale. È celebre il motto di Antistene contro Platone: « Ὦ Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ », vedo il cavallo e non la cavallinità; ma non è men celebre l'arguta risposta di Platone: ti mancano gli occhi per vederla! Da queste premesse, Antistene

ripercorreva a ritroso il cammino verso la sofistic sia negando, con Stilpone, la possibilità di unire predicato al soggetto, sia ritenendo che, siccome ci scuna cosa vuole il suo nome ed è imparagonabi con ogni altra, è impossibile il disputare, non p tendo incontrarsi domanda e risposta [1]. Di qui l'u teriore conseguenza che non è possibile l'errore.

Questa critica non ha, del resto, come quella m garica, il significato e il valore positivo di vol fondare dialetticamente i principii della moralità ma è piuttosto l'indice di uno svalutamento e qua di un disprezzo della filosofia cinica verso l'attivit teoretica dello spirito, e quindi è solo un'istanza n gativa in pro del suo moralismo. Ogni sapere ch non sia immediatamente asservito ai fini della pra tica vien combattuto; una stessa severa condann coinvolge le ricerche logiche e fisiche insieme con l arti, come inutili e anzi dannose alla vita pratica

Questa negazione iniziale dell'etica cinica ricev il complemento di nuove, più profonde negazioni. È nella logica stessa della soggettività, che, una volt isolata da tutto ciò che non conferisce alla sua im mediata realizzazione, la sua opera si compendii in una continua rinunzia e circoscrizione della propria sfera. L'esempio stesso di Socrate ci mostra il filosof che si rende estraneo alla vita, si isola nel proprio mondo interiore, indifferente a tutto ciò che lo circonda. Ma in Socrate lo squilibrio iniziale della soggettività si annulla in un profondo equilibrio mentale e morale, che ha le sue radici in quell'oggettività che è la costante aspirazione del suo pensiero; nei cinici invece, le cui vedute sono più ristrette e nei quali assai scarso è il senso del reale, lo squilibrio

(1) μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, Arist., *Metaph.*, v, 29, 1021 b 34.

si accentua, e con esso la stranezza della loro controtta pratica, di fronte alla vita del tempo.

La sola determinazione positiva della moralità è in essi una reminiscenza socratica: la virtù coincide con la φρόνησις, ed è, come per Socrate, διδακτή [1]. Ma la determinazione del bene è assai più restrittiva: non v'è altro bene che la virtù, altro male che il vizio; e ciò che non è nè vizio nè virtù è indifferente (ἀδιάφορον [2]). Il concetto del moralmente indifferente avrà una grande importanza nella filosofia stoica e sarà allora da noi esaminato; ma già fin d'ora esso è una forza notevole di selezione e d'isolamento per la personalità. Dal concetto che l'uomo non possiede di veramente proprio se non i beni dell'anima, segue una piena indifferenza verso le cose esteriori: onore e disonore divengono cose vane; la stima degli uomini un male; indifferente è altresì la morte; saggezza è invece liberare l'anima da queste vane preoccupazioni. Sorge così dalle privazioni quella letizia interiore dello spirito, che è coscienza della propria autarchia, del sereno e libero possedersi dell'anima in se medesima, scevra da quelle cure e da quei bisogni, che valgono solamente a turbarla.

La stessa indifferenza viene affermata nei riguardi della vita pubblica. La negazione più immediata investe soltanto le leggi, per cui si dà come còmpito al saggio di amministrar lo stato non secondo le leggi, ma secondo le norme della virtù [3]; però l'aspirazione più intima è la negazione dello stesso stato, l'ideale cosmopolitico [4]. È questo il pensiero di Dio-

(1) Diog., vi, 10, 13.
(2) Id., 104, 105.
(3) Diog., vi, 11.
(4) Id., 63.

gene di Sinope, lo strano e angoloso personaggio popolarissimo presso i greci, che gli diedero il ben appropriato nome di Σωκράτης μαινόμενος, nel quale il rigorismo etico della scuola giunge alle sue estreme conseguenze.

Con lui il fraintendimento dell'autarchia, che non è isolamento del soggetto, ma autopossedimento nella realtà esteriore, è spinto alla negazione della vita e alla rinuncia completa al mondo. Veri cappuccini dell'antichità, come giustamente li chiama lo Zeller, gli ultimi cinici vivono da poveri, mendicando; la loro cura è di sopprimere tutti i bisogni artificiali, riducendo a un *minimum* irrisorio le necessità della vita. Essi rinunciano al vivere sociale, e fuggono perfino la famiglia, come dura servitù. Misero vestigio di libertà questo ideale monastico della vita, non in servigio d'alcun dio, ciò che darà un significato al mistico eremitaggio medievale; e vagheggiato in forza di un principio — la soggettività — che vi ripugna totalmente, avendo per sua finalità la massima espansione della vita!

Tra gli ultimi cinici si ricordano Crates di Tebe, contemporaneo di Teofrasto, che convertì al cinismo la moglie Ipparchia e il cognato Metrocle; Menedemo e Menippo, col quale ultimo il cinismo — come scuola e non come atteggiamento — muore nella satira, di quel γένος σπουδογέλοιον, che fu così caro al mondo latino.

La scuola cirenaica è l'ultima tra le socratiche, o come suol dirsi con significativa denominazione, tra le semi-socratiche, che ci resta a considerare. Il suo fondatore Aristippo di Cirene fu spinto a recarsi in Atene dal desiderio di avvicinar Socrate, ma forse già prima aveva acquistato familiarità con

la filosofia di Protagora. Anche per lui la doppia parentela spirituale è significativa. Dal sofista egli apprese che ciò che noi conosciamo si compendia nelle nostre sensazioni e passioni soggettive [1]; donde segue la necessità di una rinunzia a ogni scienza assoluta delle cose. Chè, se le cose ci son date soltanto nell'esperienza sensibile, la produzione di certe sensazioni è tutto ciò che la nostra attività può raggiungere, e il fine della vita non può svolgersi che nel senso di questa immediata attività.

Di qui la dottrina etica che il piacere è il bene, il dolore è il male [2]: una dottrina tanto avversata da Socrate, per cui il piacere e il dolore sensibile immediato erano al di qua della sfera del bene e del male, concettualmente determinata. Che mai resta di socratico in questa scuola? L'immediatezza della vita par che subentri del tutto alla mediazione propugnata da Socrate. In effetti, noi studieremo in seguito una dottrina, che ha con questa una grande affinità: l'epicureismo; ebbene, la nota differenziale tra le due sta proprio in ciò, che la scuola epicurea ammette una scelta tra i piaceri e li distribuisce secondo criterii razionali; mentre la scuola cirenaica afferma non differire piacere da piacere (μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς [3]), e più ancora nega ogni piacere negativo, consistente in una rinunzia al godimento, in vista d'un danno, e ammette il solo piacere positivo, che scaturisce dall'attività immediata dell'individuo. Anzi, in questa sconfessione d'ogni mediatezza concettuale, essa giunge ad affermare la sua

---

(1) Κριτήρια εἶναι τὰ πάθη. Sext., *Math.*, vii, 191; V. anche Cic., *Acad.*, ii, 24.

(2) τὰ ἀλγεινὰ κακά, τὰ ἡδέα ἀγαθά, τὰ δὲ μεταξὺ οὔτε ἀγαθά, οὔτε κακά. Sext., *Math.*, vii, 199.

(3) Diog., ii, 87.

preferenza per i piaceri del corpo rispetto a quelli dello spirito [1], dove una graduazione e una scelta s'imporrebbe necessariamente.

Tuttavia, questa posizione si dimostra insostenibile in seno stesso alla scuola. In quanto il piacere è elevato a dottrina, è con ciò stesso trasceso come puro piacere. L'assoluta immediatezza del piacere non ci consentirebbe neppur di formarne uno scopo delle nostre azioni; noi non potremmo che viverlo brutalmente, abbandonandoci all'istinto sensibile. Concepire il piacere come scopo della vita significa invece comprenderlo in una veduta razionale della vita, la quale valuti il bene che essa può realizzare, e, in conformità di questo fine sopraordinato, prospetti la serie dei mezzi atti a conseguirlo. Questa prima mediazione, che rompe la primitiva immediatezza sensibile, ne porta con sè altre ancora: una volta che il piacere viene subordinato nel suo tutto alle finalità della vita, è necessario che sia subordinato anche nelle sue parti. V'è piacere e piacere, spirituale e corporeo, nocivo e utile, individuale e collettivo, positivo e negativo, e così via. Queste differenti specie debbono per necessità graduarsi nella valutazione del filosofo, poichè non tutte contribuiscono in egual misura alla finalità cui son subordinate; e la graduazione implica una radicale trasformazione del piacere elementare e indifferenziato con cui il fondatore della scuola credeva di aver risolto il problema della moralità, mentre invece lo aveva soltanto oscurato.

Conforme a queste esigenze concettuali, il principio edonistico viene sviluppato dai cirenaici; si fa strada l'idea che non ogni piacere sia un bene, e

(1) Id., 90.

che tale predicato non possa attribuirsi a un piacere se non in seguito alla valutazione delle sue conseguenze: il puro edonismo è già sorpassato; centro della moralità non è più il piacere, ma l'intelletto.

Sta proprio qui il carattere socratico della scuola cirenaica, che al principio pareva affatto scomparso. Teodoro l'Ateo, seguace di Aristippo, scalzò l'altro postulato dell'edonismo, che fa consistere il piacere nella sensazione singola; per lui invece consiste in uno stato durevole dell'anima, nella gioia (χαρά), elevato a fine (τέλος) della vita.

Egesia va molto più oltre. Egli vede nel piacere immediato e sensibile alcunchè di dannoso e contrastante con quello stato durevole di felicità che ormai viene assunto come fine etico. Quindi con lui si fa strada nell'edonismo uno strano motivo di rinunzia al piacere in vista del piacere; poichè ogni sforzo, ogni esplicazione di attività è un turbamento dell'anima, e in ultima istanza un dolore, l'ideale della saggezza non può consistere che nell'inerzia, nell'apatia, la quale allontana ogni fonte di dolori. Questo piacere negativo non è più un vero piacere, perchè gli manca ogni carattere dell'attività; è piuttosto un calcolo ragionato, non dissimile da quello che sta a fondamento della dottrina cinica [1]. Egesia è in realtà un cinico, che sopravanza perfino i maestri della scuola, per una tendenza spiccatamente pessimistica, che a quelli mancava. Il suo ideale negativo di virtù è una vera svalutazione della vita, che spinge la rinunzia fino alla soppressione violenta della propria esistenza: donde il soprannome di Πεισιθάνατος a lui dato dai contemporanei, come persuasore di suicidii; e donde infine la soppressione

(1) Diog., II, 95 seg.

della sua scuola ordinata dal re Tolomeo, in vista delle conseguenze deleterie della dottrina.

Una propaggine della scuola cirenaica è il razionalismo ateistico di Evemero. Già il suo predecessore Teodoro ebbe l'appellativo di ἄθεος per la sua incredulità; in Evemero, poi, questa tendenza negativa in materia religiosa forma parte integrante di una organica dottrina, per cui gli dèi sono originariamente uomini, divinizzati dopo la morte a causa dei loro meriti segnalati. Questa spiegazione razionalistica dei culti, che ha preso nella storia il nome di Evemerismo, ha avuto un larghissimo sviluppo: la sua importanza sta nell'aver tentato una spiegazione prettamente umana della religione, con un criterio che tuttavia non investe se non la superficie della vita religiosa, e si appaga facilmente di riconoscere nell'uomo il fattore dei propri dèi, senza preoccuparsi se non sia una facoltà veramente divina, insita nel suo animo, quella che presiede a tale divinizzazione.

La scuola cinica e quella cirenaica sono, come avremo agio di constatare in seguito, l'anticipazione dello stoicismo e dell'epicureismo, sia nel loro motivo iniziale, sia nella loro convergenza finale. Il loro tema dominante è l'accentuazione della soggettività, il ripiegamento dello spirito sopra se medesimo, e la conseguente indifferenza per tutto ciò che è oggettivo, tanto nel riguardo teoretico quanto nel riguardo pratico. L'immaturità di questo tema costituisce la sua stranezza: esso infatti sorge da un indirizzo speculativo in via di svolgersi verso una meta affatto opposta: verso l'oggettività ideale dell'universo, preannunziata dal concetto socratico, conseguita con l'idea platonica. Cinici e cirenaici son fuori di questa linea:

stretti tra le due grandi filosofie di Socrate e di Platone, essi ne restano schiacciati e annullati, senza creare un *hiatus* tra quelle. Essi non hanno un'importanza autonoma e una figura propria e definita, ma soltanto un valore mediato, come precursori e preannunziatori di un movimento, che si farà strada dopo Platone e Aristotile. Tutto ciò che in essi appare strano e fuori posto, non troverà la propria configurazione ben definita che nello stoicismo e nell'epicureismo, i quali, sorti dopo che il tema dell'oggettività è già esaurito, e su di esso già s'è iniziato il lavorio dissolvitore dello scetticismo, daranno tutt'altro fondamento e sviluppo al principio della soggettività e al ripiegamento dello spirito sopra se medesimo. La storicità del tema farà sì che assai più vaste e profonde saranno le sue esplicazioni, e maggior rilievo avranno le dottrine volte a dimostrarlo.

V'è tuttavia nella scuola cinica e cirenaica qualcosa che si svolge nel senso stesso della linea socratico-platonica, e che costituisce la maggior prova della loro filiazione da Socrate. È la tendenza a dare un posto eminente all'etica nella filosofia, alla moralità nella vita; ciò che per la ristrettezza delle loro vedute vien fatto coincidere con una svalutazione dell'attività teoretica dello spirito, con una negazione sofistica della scienza. Mentre al contrario Platone trarrà dalla stessa fede nella supremazia del bene le forze per salvare la scienza, anzi per darle il massimo sviluppo speculativo, che le era consentito dalle sue premesse socratiche.

V

PLATONE

1. Vita di Platone. — Platone nacque in Atene intorno al 428 a. C. da Aristone, della stirpe dei Codridi, e da Perittione, i cui antenati vantavano la parentela di Solone. Egli era quindi dalle stesse tradizioni familiari iniziato a quella visione aristocratica dei problemi della vita pubblica, che più tardi, nell'età avanzata, doveva essere la base della sua concezione politica. A 20 anni entrò in dimestichezza con Socrate, di 40 anni più vecchio di lui, e nel periodo più maturo della sua attività. Nella scuola socratica, ebbe agio di rivelarsi il suo temperamento dialettico; e le sottili controversie scientifiche, che si agitavano nei quotidiani colloqui, piegarono alla severa disciplina della logica il suo ingegno che, negli anni più giovanili, aveva secondato le aspirazioni della potente fantasia, con numerosi saggi poetici. Così si contemperava la sua attività dialettica con quella fantastica: un felice connubio che le stesse opere dell'età matura ci dimostrano, tanto erano a lui connaturate le due tendenze spirituali.

La scuola socratica diede a Platone, come egli stesso ricorda, una educazione di libertà. Coloro che da giovani frequentano tribunali e luoghi consimili — egli dice nel *Teeteto* [1] — posti a fianco di coloro che sono stati allevati alla filosofia, rischiano di sembrar servi educati fra liberi. Essi infatti son costretti a parlar sempre in agitazione, per la limitazione del tempo e per la necessità di attenersi strettamente alla causa; i loro discorsi concernono sempre un compagno di servitù e si rivolgono a un padrone che regge la giustizia; ond'è che vivono in continuo urto e in acredine tra loro, in servilità verso i giudici: piccoli sempre e obliqui nello spirito. Invece, agli educati alla filosofia è propizio l'ozio, che suggerisce tranquilli discorsi; essi trascorrono nei loro colloqui di argomento in argomento, compiacendosi della varietà e novità di ciò che il pensiero loro presenta, non preoccupandosi di andar per le lunghe, purchè posseggano la solida realtà delle cose.

Questa confessione del filosofo è per noi di gran momento: essa ci spiega la sinuosità e la libertà di movimento dei dialoghi platonici, come una conseguenza consapevole della sua educazione socratica. Questa del resto, come ogni educazione, non faceva che svolgere i germi del suo temperamento idealistico, capace delle rivelazioni inaspettate e luminose, insuscettive di ordine rigoroso e schematico, per le quali anzi il disordine è arte.

La consuetudine assidua con Socrate non tolse a Platone il gusto delle altre filosofie. Già egli prima aveva ascoltato l'eracliteo Cratilo; ma negli otto anni

---

(1) *Theait.*, 172 e segg.

che frequentò la scuola socratica ebbe agio di studiare le opere dei maggiori naturalisti presocratici, in particolar modo degli eleati, che tanta influenza dovevano esercitare nella formazione del suo pensiero. L'interessamento ai profondi e ricchi problemi dell'antica scienza diede al suo spirito quel contenuto, che l'insegnamento di Socrate non poteva dargli; quest'ultimo infatti creava soltanto la forma della scienza, ma non dava ad essa un contenuto adeguato, appagandosi di qualunque materia offerta dall'esperienza della vita comune, come sufficiente allo scopo della formazione dei concetti e delle divisioni e coordinazioni dei generi. Ma nell'antica scienza, così ricca di pensiero, per quanto priva di una salda coesione e disciplina formale, v'era un vastissimo campo da esplorare col nuovo metodo, un ricchissimo contenuto da possedere nel nuovo spirito. Così lentamente, la confluenza dei due interessi nella sua mente poderosa preparava quella sintesi, che doveva più tardi riassumere in un solo pensiero i frutti di due secoli di vita speculativa.

La morte di Socrate portò un grande mutamento nella tranquilla consuetudine di vita del nostro filosofo. S'inizia da quel tempo il periodo dei viaggi. Egli visitò dapprima la scuola socratica di Megara, diretta da Euclide; poscia intraprese viaggi in Egitto, a Cirene, nella Magna Grecia e in Sicilia, dove prese conoscenza della filosofia pitagorica. In Sicilia però gli occorse il più spiacevole incidente della sua vita. Recatosi alla corte di Dionigi il vecchio, tiranno di Siracusa, riuscì inviso per la sua franchezza al sospettoso tiranno, che in un momento d'ira lo consegnò all'ambasciatore spartano Pollis, il quale lo fece vendere come schiavo sul mercato di Egina. Ma un amico filosofo, Anniceri di Cirene, lo liberò,

sì che egli potè ritornare in patria. Da questo tempo, comincia l'attività di Platone come maestro; infatti, nel 387 circa, egli fondò la sua scuola filosofica, che prese l'immortale nome di Accademia, dal luogo di riunione.

Ma il periodo dei viaggi non è ancora chiuso. Già dal tempo della prima visita all'inospitale corte di Siracusa, egli aveva stretto amicizia col cognato del tiranno, Dione. Quest'ultimo, dopo la morte di Dionigi, l'indusse a ritornare a Siracusa, dove il nuovo principe, Dionigi il giovane, si mostrava desideroso di stringere rapporti con lui. Ma anche questo secondo viaggio, se non ebbe l'infelice esito del primo, non fu gran che fortunato. Ben presto il nuovo tiranno si stancò degli ammaestramenti del filosofo; e per di più temè in lui un alleato di Dione, nella mira di usurpargli il trono. Platone fu per conseguenza costretto a lasciare Siracusa; nondimeno vi ritornò, ancora una volta sei anni dopo, per tentare un riavvicinamento tra Dione e il tiranno. Questo ultimo tentativo non era esente da mire e speranze politiche di Platone, che, giunto per via di una costruzione speculativa alla concezione di uno Stato ideale e perfetto, voleva tentarne in qualche modo la pratica realizzazione. Ma questa speranza fu ben presto delusa.

V'è qualcosa di strano, a prima vista, in questo continuo muoversi e adoprarsi del filosofo, per attuare ciò che nella concezione del suo pensiero era una meta stabile e fissa; è una stranezza che domina tutta la sua opera filosofica, che è un lavorio e un moto incessante del pensiero per conquistare l'immobilità e l'eternità dell'idea. Ma le sue peregrinazioni politiche gettano molta luce anche su quelle intellettuali. In realtà, egli sentiva profondamente

non soltanto il valore ideale e immutevole delle cose, ma anche il mobile flusso del divenire; il suo idealismo non era per nulla ascetico, rifuggente paurosamente dalla sensibilità e dalle apparenze, ma dominato dall'ansia di partecipare ai fenomeni il bene della sostanza, al divenire quello dell'essere. Il suo idealismo voleva essere una idealizzazione, un'elevazione di tutta la realtà a un modo di essere stabile e razionale. Così, noi non lo vediamo nella sua concezione politica trincerarsi in una costruzione arbitraria ed astratta; il suo Stato ideale nasce innanzi tutto dalla coscienza di un profondo contrasto tra la dissoluzione della vita pubblica del suo tempo — irrimediabilmente colpita dalla fratricida guerra del Peloponneso e dalle lotte civili che ne erano l'inevitabile prolungamento — e ciò che nel suo concetto si chiariva come l'essenza stessa dello Stato, la condizione della prosperità e permanenza di esso. E del concetto, una volta formato, egli non si sentiva pago, ma ne studiava la realizzazione pratica, e, come le ultime opere ci testimoniano, lo correggeva e trasformava secondo i suggerimenti della prassi.

Ma lo squilibrio dell'apparire e dell'essere era troppo grande. Fallita anche la meta dell'ultimo viaggio a Siracusa, e ritornato nuovamente in Atene, Platone consacrò i suoi ultimi anni tutti all'insegnamento e alla composizione delle opere maggiori. Morì intorno all'anno 348 a. C.

2. Gli scritti di Platone. — Quella libertà nell'educazione mentale, che, a dire dello stesso Platone, forma l'essenza dell'educazione filosofica, si rispecchia pienamente nei suoi scritti, singolarmente presi e nel loro complesso. La loro forma costante è dialogica e il protagonista dei dialoghi è Socrate. Ma

già la struttura esteriore dei dialoghi rivela, nella sua lenta e progressiva evoluzione, lo sviluppo mentale del filosofo e il suo graduale allontanamento dal tipo primitivo delle conversazioni socratiche, in via di creare il proprio autonomo sistema. Nei primi dialoghi v'è una grande libertà di movenza e di atteggiamento, così negl' interlocutori come in Socrate: si sente che quest'ultimo, e per lui Platone, non ha ancora nella mente una dottrina già formata, e non ha quindi l'aria di volerla comunicare con l'autorità di un insegnamento; egli è spesso oscillante e incerto, tenta varie vie, lascia talvolta in sospeso le conclusioni dei temi più ardui; è chiaro ch'egli è in un periodo formativo del suo organismo mentale. D'altra parte, gl'interlocutori non hanno la funzione meramente passiva di assentire e così di creare, col loro assenso, le pause del discorso; invece attivamente intervengono nella ricerca, e sono spesso perfino impetuosi e violenti contro Socrate. La loro personalità nei dialoghi riproduce talvolta la personalità di pensatori che hanno un nome nella storia, e portano nel discorso la nota peculiare della scuola a cui appartengono. Platone è felicissimo in queste riproduzioni, che in realtà sono delle vere creazioni artistiche, perchè la storicità dei personaggi, cioè la verità dei loro caratteri, è come continuata e sviluppata in quel teatro d'azione che è voluto dal filosofo. Leggete, p. es., il *Protagora*: vi troverete una efficacissima dipintura di una scuola sofistica, anzi di più scuole unite insieme, dove i diversi maestri, Protagora, Prodico, Ippia, hanno ciascuno i propri caratteri peculiari, e l'atteggiamento degli ascoltatori è ritratto fino alle più gustose minuzie. Leggete il *Gorgia*: questo sofista vi resterà perennemente fisso nel ricordo, e con lui i suoi scolari, natural-

mente più arroganti e impetuosi del maestro; spe cialmente quel Polo, che pretende dar lezioni a So crate, e ne riceve più d'una.

Invece i dialoghi del periodo più maturo, quand la dottrina platonica è, almeno nelle sue grandi linee formata, perdono assai di vivacità e di colorito, gua dagnando altrettanto in intimità e concentrazione. La figura di Socrate si fa più sbiadita; nel *Sofista*, nel *Politico*, la parte del protagonista è ceduta a unc straniero Eleate; nel *Parmenide* e nel *Timeo* è Socrate che apprende dai due pensatori, da cui prendono nome i rispettivi dialoghi, la dottrina che gli è ignota. Il tono dell'esposizione diviene sempre più assertivo e dommatico; gl'interlocutori si limitano a consentire alle proposizioni, che sono ancora enunciate in forma interrogativa, ma in sostanza son tali che la risposta è già contenuta nella domanda; si sente che la forma dialogica è alcunchè di estrinseco, un'antica abitudine a cui il filosofo non vuol rinunziare. Ma vi rinunzia talvolta: il frequente intercalare, la brevità delle domande, che si osservano nei più antichi dialoghi, cedono il posto a lunghe esposizioni, meglio conformi al più complesso organismo mentale dell'autore e al libero movimento della dottrina ormai formata; finchè nel *Timeo*, dove culmina il pensiero platonico, la forma dialogica può dirsi interamente soppressa, e le subentra la forma del trattato, con la sua più serrata e rigorosa struttura, insuscettiva degli ondeggiamenti e delle divagazioni dei dialoghi, scevra da ogni dipintura di ambienti e di caratteri, adatta al movimento piano ed eguale del pensiero scientifico, nella sua nuda idealità. Platone si avvicina gradatamente ad Aristotile.

La stessa evoluzione si osserva nel contenuto dei dialoghi. L'interesse mentale è al principio rivolto

alla forma della scienza; il contenuto è indifferente, o almeno secondario. Si sente che il pensiero gioca con se medesimo, senza preoccuparsi soverchiamente dei risultati del suo lavoro, che a volte mancano del tutto. La sua mira è la propria organizzazione formale, lo sviluppo delle proprie attitudini dialettiche, la disciplina dei mezzi euristici di cui dispone. Siamo nel campo delle esercitazioni socratiche. Ma a grado a grado, poichè non v'è organizzazione della forma mentale che non abbia un contenuto, e anzi il progresso di quella organizzazione non è che una progressiva formazione del contenuto stesso, noi osserviamo che il dialogo si arricchisce e si potenzia, offrendoci una sistemazione sempre più vasta del sapere. Il contenuto che si modella nella nuova forma è per l'appunto — come abbiamo detto — offerto dalla scienza presocratica, la cui importanza diviene per Platone via via più centrale. Mentre il tema dei primi dialoghi non si discosta da quelle quistioni antropologiche, o, in ampio senso, morali, dove convergevano gl'interessi mentali di Socrate e dei sofisti, i dialoghi del periodo più maturo invece rielaborano i problemi cosmologici e metafisici dell'antica scienza, ed hanno quindi per protagonisti filosofi della scuola eleatica o pitagorica.

Conforme a questa evoluzione del pensiero platonico, è stata tentata dagli storici una suddivisione dei dialoghi in tre categorie, che rispondono approssimativamente alle fasi di quella evoluzione. Appartengono al primo gruppo l'*Apologia di Socrate*, il *Critone*, il *Lachete*, il *Carmide*, l'*Eutifrone*, l'*Ippia maggiore*, l'*Ippia minore*, l'*Ione*, e, per quanto storicamente alquanto posteriori, il *Menesseno*, l'*Eutidemo*, il *Liside*: tutti d'intonazione schiettamente e immediatamente socratica. Il *Protagora* e il *Gorgia*

formano un gruppo a sè, in quanto rappresentano la fase formativa ed euristica del pensiero platonico. Costituiscono il terzo gruppo le opere costruttive dell'età più matura, cioè il *Menone*, il *Cratilo*, il *Fedro*, il *Teeteto*, il *Convito*, il *Fedone*, la *Repubblica*, il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Politico*, il *Filebo*, il *Timeo*, le *Leggi* e il frammento del *Crizia*. L'ordine di questa enumerazione riproduce abbastanza fedelmente il risultato dei poderosi studi platonici, rivolti al fine di stabilire la cronologia dei dialoghi: un lavoro che non viene abbastanza utilizzato dagli storici, i quali, preoccupandosi soverchiamente di dare un'esposizione sistematica del pensiero di Platone, hanno trascurato lo svolgimento storico di esso.

Noi seguiremo quest'altra via, assai più conforme alla nostra disciplina e alla penetrazione della filosofia platonica. Il prospetto sistematico di essa, secondo un piano non ideato da Platone, irrigidisce e immobilizza ciò che invece è concepito in un continuo movimento; quindi falsifica in qualche modo la verità storica. La via da noi prescelta è più difficile, e non esente da apparenti arbitrarietà, le quali però si risolvono a una considerazione più approfondita, che subordina la cronologia dei dialoghi alla storia interiore della mentalità platonica, e non teme di dare per anteriore ciò che è cronologicamente posteriore (o viceversa), se veramente appartiene a una fase più arretrata dello sviluppo spirituale.

3. Avviamento alla dialettica. — In un senso assai lato possiamo dire che secondo Platone la dialettica coincide con la sfera di tutta la filosofia; in un senso più ristretto essa invece significa l'aspetto formale dell'attività del filosofare, cioè il procedimento euristico delle dottrine filosofiche.

Quando Platone dice nel *Sofista* (1) che pensiero e discorso (διάνοια καὶ λόγος) sono la stessa cosa, con la sola differenza, che il dialogo interiore dell'anima con se medesima, e senza voce, si chiama pensiero, mentre ciò che dal pensiero si comunica nella voce si chiama discorso, egli definisce, senza nominarla, la dialettica, come l'attività *discorsiva* della mente. Se l'uomo avesse la capacità d'intuire immediatamente e nella sua purezza il vero, senza il grave lavoro di discernerlo a poco a poco dalla massa delle falsità e delle apparenze, non vi sarebbe alcuna attività dialettica, ma un'apprensione diretta del pensiero, una conquista di preziosi risultati, senza l'onere delle ricerche. Ma l'organismo dello spirito umano è tale, che pensiero è tutt'uno con discorso, cioè graduale apprendimento del vero, lavoro assiduo d'indagine e di cernita. Il pensiero ha sempre presente il suo nemico: il falso, l'apparente, l'irreale; epperò gl'incombe il còmpito di discutere e vagliare continuamente la sua opera, di combattere ciò che le toglie forza e validità. Di qui il carattere ritmico della sua attività, che è un andare e riandare, un progredire e un riflettersi, un affermare e un negare, come momento di una più fondata affermazione; insomma una discussione o un colloquio, secondo il termine usato da Platone.

Questa profonda verità vale a spiegarci il significato della struttura dialogica delle opere di Platone, nelle quali l'intimo colloquio dell'anima con se medesima, cioè il pensiero, si estrinseca nella drammatica evidenza dei discorsi. Noi abbiamo già spiegato tale concetto, parlando dei colloqui socratici; qui aggiungiamo soltanto che il significato che

(1) *Soph.*, 263 e.

abbiamo detto ad essi immanente, sconosciuto a Socrate, è una rivelazione di Platone.

L'identificazione della filosofia e della dialettica s'integra con l'identificazione del filosofo e del dialettico. Se l'attività discorsiva della mente ha il suo motivo in ciò, che il pensiero non ha il possesso immediato della verità, ma deve faticosamente ricercarla, se ne deduce che filosofo non è il beato possessore della sapienza: nessuno filosofa tra gli dèi [1], cioè tra coloro a cui si palesa la verità nella sua immediatezza. Ma per una ragione, opposta nel l'indirizzo, identica nella sostanza, nessuno filosofa tra gl'ignoranti, che non hanno neppur coscienza di un sapere da conquistare. Filosofo è invece un essere intermedio tra sapiente e ignorante [2], a cui l'ignoranza dà il pungolo, la spinta alla ricerca; e la sapienza, la meta, l'indirizzo al suo movimento. Questa *medietas*, che è nella sua essenza, è dunque la causa della sua attività, causa efficiente e finale insieme, che la sospinge e la regola; essa è la sua irrequietezza, quella divina irrequietezza che lo fa scontento del sapere che possiede, e sempre bisognoso del nuovo sapere e della più perfetta adeguazione del proprio essere all'ideale della sapienza, che è la meta mai raggiunta dei suoi sforzi.

Questo significato così vasto della dialettica, che accoglie in sè tutte le filosofie, nella particolare concezione di Platone vien determinato e specificato, sì da individuare la sua filosofia. Il carattere discorsivo dell'attività mentale è un principio generalissimo, che riceve figurazioni diverse dalle diverse mentalità che lo attuano. Platone si è varie volte,

---

(1) *Conv.*, 203 e.

(2) Ibid., 204 b: φιλόσοφον δ'ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.

nei suoi scritti, ingegnato di darci delle definizioni della sua dialettica; ma per quanto valore esse hanno nel segnalarci il grado di approfondimento del proprio metodo, al quale poco a poco egli perviene, e la coscienza riflessa che conquista di se medesimo, sono poi affatto insufficienti a ritrarci il corso del suo svolgimento mentale. Se la dialettica è l'attività discorsiva dello spirito, è chiaro ch'essa deve venir concepita nella stessa evoluzione dell'attività mentale, di cui costituisce la forma: la dialettica dei primi dialoghi non può essere quella del *Menone*, nè questa esser quella del *Sofista* o del *Filebo*. Noi dunque dobbiamo attenerci a un criterio puramente storico, e dove Platone non ci soccorre con le sue esplicite definizioni, supplire con l'indagine sulla dialettica immanente alle opere dei diversi periodi.

Cominciamo dai più rudimentali abbozzi. La dialettica che troviamo nei primi saggi platonici è ciò che si potrebbe chiamare una *dialettica delle opinioni*. Essa si eleva sulla trama dei comuni discorsi degli uomini e delle opinioni correnti intorno ai temi delle ordinarie conversazioni. Non ancora v'è la posizione di un problema filosofico, ma la filosofia emerge grado a grado dalle dispute amichevoli tra Socrate e i suoi compagni. V'è in ogni disputa, anche banale, un carattere eminente che l'accomuna alle più profonde controversie filosofiche: il polarizzarsi delle opinioni, il loro assumere posizioni antagonistiche, tanto più nettamente, quanto più, urgendo l'avversario, ciascuno è spinto a definire l'opinione sua: il contrario, dice Platone, offre alimento al contrario. In siffatte opposizioni, un più illuminato pensiero, che non ceda alla passione partigiana, può scorgere una trama o fondo comune, che forma come il campo necessario dove l'opposizione stessa può svolgersi,

e, in quanto tale, costituisce il primo tratto di union e di accordo, essendo comune alle due posizion contendenti.

Questa comunanza, avverte Platone, non è di tutt i contrari; vi sono delle opposizioni irriducibili, assolutamente esclusive l'una dell'altra, che non offron speranza di unione; ma vi sono anche delle opposizioni relative, propizio terreno per un'attività mediatrice e unificatrice. Di tali coppie di opposti è infinitamente ricca la vita spirituale, per la tendenza che abbiamo già notata negli uomini a polarizzare le proprie idee. Prendiamo ad esempio un argomento offertoci da Platone nel *Liside* (1). L'amicizia nasce da somiglianza o da dissomiglianza? Poniamo il primo caso; e ancora, nel bene o nel male? Nel male non è possibile, perchè il cattivo non è amico del cattivo, in quanto tale; nel bene nemmeno, perchè il buono è sufficiente a se stesso (2). Dunque da dissomiglianza e opposizione. Ma gli assolutamente contrari si escludono: l'odio e l'amicizia non potranno mai essere amici. Di qui una ulteriore specificazione; ed ecco come. La malattia, p. es., è un male, la medicina è un bene; il corpo in sè non è bene nè male. Avviene ora che il corpo, in vista del morbo, ami la medicina, ami cioè il bene in vista del male (3). Similmente, nell'amicizia si ama l'amico in vista del nemico; l'opposizione tra il bene e il male è risolta, in quanto l'uno è necessario all'altro: la presenza del male spinge il bene a propagarsi, a diffondersi, a rinunciare alla propria sufficienza.

Qui troviamo quella stessa *medietà* risolutrice del

---

(1) *Lysis*, 215 e.
(2) Ibid., 214 c, d.
(3) Ibid., 217 a, b.

conflitto, che abbiamo già trovato nella definizione del filosofo come essere intermedio tra il sapiente e l'ignorante, e ritroveremo ancora nel *Convito*, nella definizione dell'Amore come figlio di Penia e di Poros, di povertà e di abbondanza. Questa *medietas*, o essenza intermedia, è più vera dei termini antagonistici, in quanto dirime il loro conflitto; essa è l'identità profonda da cui germinarono e a cui una più penetrante considerazione li riconduce. In virtù sua, i contrari, pur conciliati, non si annullano, non perdono la peculiarità della propria natura, anzi la conferiscono intera in essa, dandole una più ricca vitalità. Così nella definizione del filosofo, il concetto della sapienza e quello dell'ignoranza portano ciascuno il proprio contributo, in quanto l'uno dà il fine, l'altro l'impulso, e uniti nell'identità della persona che li riassume, le danno movimento ed azione. Non è dunque una sterile lotta, nè una sterile composizione; anzi, è una vera vita che si crea in virtù dell'uno e dell'altro.

Ora, qual è il carattere di quella identità, che vince il contrasto delle opinioni, componendole in un tutto? Essa è relazione, riferimento dei contrari l'uno all'altro, unificazione mentale della loro pluralità. Quindi è essenzialmente concetto. L'indagine dialettica ci riconduce al principio socratico, che abbiamo già esaminato, ma con una più viva coscienza dell'attività immanente alla scoperta dei concetti e dell'efficienza selettiva di quel processo. Scoprire l'identità è infatti eliminare ciò che v'è d'instabile e mutevole nella pluralità, epurare il pensiero schietto dalla scorie che lo circonda e l'avviluppa, ascendere grado a grado alla comprensione della verità pura, non più suscettibile della contingenza e delle controversie delle opinioni.

4. La dialettica della sensazione. — Tale processo è appena adombrato in questi rudimentali abbozzi che si desumono dai primi dialoghi platonici, quali non superano il livello speculativo della logica socratica. Ma le opere posteriori dimostrano un grande progresso, sia nella posizione del problema, sia nei risultati a cui perviene l'indagine.

Il primo grande progresso sta in ciò, che, dalla critica delle sensazioni e delle opinioni, Platone procede alla critica della sensazione e dell'opinione. La differenza, che verbalmente può apparir minima, è invece sostanzialmente assai grande. Altra cosa è criticare la relatività delle sensazioni, altra cosa guardare nella struttura stessa della sensazione la causa di quella relatività: la prima indagine appartiene al pensiero comune, la seconda al pensiero scientifico; l'una può indicarci la presenza di qualcosa al di là delle sensazioni, l'altra svela l'essenza stessa del qualcosa.

Moviamo dunque dalla sensazione [1]: che cosa è? il semplice dire che *è* qualcosa, significa già trascendere la sua natura, significa darle una realtà che sconfina da quel fuggevole apparire in cui si riassume. Ciò avviene perchè la necessità del discorso ci spinge a prolungare nella parola l'istantaneità di quell'apparire: così noi parliamo della qualità degli oggetti che i sensi ci rivelano, e, come correlato di essa, della sensazione: e parliamo di un'attività dell'oggetto a cui risponde una passività del soggetto,

(1) Qui mi giovo dell'indagine del *Teeteto*. Se pure questo dialogo è cronologicamente posteriore al *Menone* come pare assodato e al *Fedone* e alla *Repubblica*, come pare dubbio, esso ha tuttavia un carattere preliminare e preparatorio, e non enuncia verità storicamente posteriori a quei due dialoghi ai quali pertanto l'antepongo, per dare maggior rilievo allo sviluppo della dottrina platonica.

che ne riceve l'impressione. In realtà, questi termini sono opera di una riflessione posteriore: nel momento dell'incontro dell'organo, p. es., l'occhio, con l'oggetto sensibile, non si genera una qualità (un colore), ma un *quale* (un bianco), non una visione ma l'occhio veggente. E così per gli altri sensi; il duro, il caldo, ecc., non sono nulla per sè, ma si generano nell'atto dell'incontro dell'organo con l'oggetto che gli è adattato (1).

Se tale è la genesi della sensazione, se ne deducono: 1° la sua relatività, in quanto è funzione del senziente e del sentito. Così, una diversa disposizione degli organi o un diverso accomodamento dell'oggetto determinano una diversità nella sensazione; 2° la sua fenomenalità o mera apparenza. La sensazione è e non è; è generata, diviene, quindi è priva di una stabile esistenza; 3° la sua individualità. Essa si esaurisce nell'atto singolo da cui si genera, quindi non colpisce nulla di generale, ma soltanto una quantità determinata; 4° per conseguenza, essa è affatto irrelata, nel senso che non ha in sè la ragione di un rapporto con altre sensazioni. Per tutti questi caratteri, noi vedremo che v'è nel senso un'esigenza che lo trascende e che necessita un più alto integramento.

Supponiamo infatti che la sensazione, invece di essere la più elementare forma spirituale, compendii tutta la vita conoscitiva dello spirito, sia cioè conoscenza della verità e ci dia il reale nella sua interezza (2). È questa la tesi empirica, propugnata da Protagora, che bisogna accuratamente discutere. E, innanzi tutto, se la sensazione è conoscenza, cioè scienza, dà luogo, a causa della sua relatività, a

(1) *Theait.*, 156 d, e.
(2) Ibid., 151 e.

conseguenze molto strane. P. es., chi vede, conosce; ma se chiude gli occhi, non vede: dunque non conosce [1]. E di chi vede con un occhio solo, mentre tien l'altro chiuso, non può dirsi che conosce insieme e non conosce? [2]. Son questi dei veri giochetti; ma irrefutabili dal puro empirismo, che, per sormontare la difficoltà da essi posta, deve ammettere che la realtà non è tutta presente nel senso, ma in parte idealizzata nel ricordo, cioè deve trascendere l'immediatezza del suo punto di vista e riconoscere una mediazione (l'idealità, il ricordo), con tutte le conseguenze sovrasensibili che questa implica. Più generalmente, il principio che la sensazione è verità instaura il caos nel regno dello spirito: è verità la sensazione dell'uomo, e perchè non quella del porco o del cinocefalo? e se dell'uomo, del sano o dell'ammalato, dell'acuto o dell'ottuso, del bambino o dell'adulto? e così via. Ognuno, in base alle condizioni in cui si trova, può vantar pretese d'aver in suo possesso la verità; nessun giudice può dar torto all'uno piuttosto che all'altro, anzi non può neppur esservi un giudice, essendo tutte le pretese di egual forza e legittimità, e nessuna potendo sovrastare alle altre. Ma c'è nella verità qualcosa che può imporsi con efficacia ben diversa: lo stesso Protagora, quando enunciava il suo principio che l'uomo è misura di tutte le cose, intendeva per uomo se stesso, in quanto pretendeva imporre agli altri il proprio pensiero, a cui dava tanto valore da farsi pagare per impartirlo! [3]. In verità, di quali cose è misura l'uomo? di quelle che sa o di quelle che non sa? L'astuzia pla-

(1) Ibid., 164 a.
(2) Ibid., 165 b seg.
(3) Ibid., 161 d, e.

tonica sta nel mostrare che il principio protagoreo si risolve in una petizione di principio; l'uomo non è misura che delle cose che ha imparate [1]. Il che vuol dire che l'esperienza immediata, lungi dal possedere la verità, la presuppone, e quindi contiene un'istanza che la trascende.

Ma v'è di più. La sensazione è generata; come tale, essa riporta ad altro, al generatore, il proprio essere. Essa diviene, ma divenire è divenire a qualcuno (τινὶ γίγνεσθαι); è fenomeno, epperò non ha essenza. Come dunque può aver verità ciò che non ha essenza? [2]. L'essenza è l'intimità del reale, la sua ragione autonoma e immanente, che non può essere nel fenomeno, in quanto pura esteriorità, che riceve da altro la sua ragione.

Vi sono poi altri due caratteri della sensazione che, oltre a consolidare la critica dell'empirismo, valgono a darci un risultato positivo di grande importanza. La sensazione è, come sappiamo, individuale e irrelata. L'occhio vede, l'orecchio sente, ma nè la sensazione dell'occhio ha relazione con quella dell'orecchio, nè viceversa: ciascuna colpisce un aspetto singolo dell'oggetto. Ora, come mai avviene che l'uomo *sente* come acuta o grave una stessa cosa che vede come bianca o nera? Il senso, come tale, non decide, perchè non ci dà il rapporto delle due sensazioni. E similmente, nel campo di un solo senso, chi ci dice che una sensazione è identica o diversa da un'altra, eguale o diseguale, più gradevole o meno gradevole? Tutti questi rapporti, e gli altri infiniti che vi si possono aggiungere, non hanno un organo sensibile appropriato; esistono tra le sensazioni e non

(1) Ibid., 171 c.
(2) Ibid., 186 c segg.

nella sensazione: che resta, se non che siano un contributo che l'anima aggiunge al senso per altra via, un'essenza sovrasensibile unita, ma non confusa col fenomeno sensibile? Aggiungiamo al simile e al dissimile, all'uguale e al disuguale, i rapporti più profondi dell'essere e del non essere, del fenomeno e dell'essenza, del vero e del falso, del bello e del brutto, del buono e del cattivo: tutto ciò forma una istanza sopraordinata al senso, un'opera che l'anima costruisce dal proprio fondo, « riferendo le sensazioni le une alle altre e paragonando in se stessa il passato e il presente col futuro » (1).

Movendo dai sensi, noi siamo dunque pervenuti alla scoperta di una trama non sensibile, ma di natura intellettiva o mentale, che la compattezza apparente della vita sensibile dissimulava allo sguardo, ma la dialettica non ha tardato a rivelarci. La prima parte del còmpito filosofico è assolta; resta ora la più alta e difficile, che sta nell'indagare di che consti quella trama.

Siamo senz'altro al cospetto della verità pura, senza miscuglio, che il procedimento dialettico ci prometteva? Non ancora. Può insinuarsi il dubbio che le relazioni mentali — possiamo dire i concetti — anzichè avere un'esistenza propria e una luce intrinseca di verità, siano a lor volta un prodotto dell'opinione. Di qui il nuovo problema, che riproduce, mutati i termini, il precedente: l'opinione è forse verità, è vera conoscenza del reale? Ma, innanzi tutto, l'opinione può essere vera o falsa, il che implica la prima petizione di principio; e inoltre, nell'opinione falsa, donde si origina la falsità, l'errore? Non già dalla sensazione di cui è essa

(1) Ibid., 186 b.

materiata, perchè questa, come non è suscettibile di verità, così non è suscettibile di errore; ma, e non conosciamo per ora altra via, dall'erronea unione dei dati sensibili con quelle relazioni mentali ultrasensibili, che già conosciamo. L'errore, in altri termini, è da ricercarsi nel contatto della sensazione col pensiero (ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν [1]). Di qui risulta chiaro come la verità sia presupposta dall'opinione anzichè posseduta da essa; e che, come il senso, così l'opinione, contengano un'istanza che li trascende entrambi. Spetta dunque alla scienza intraprendere questa ulteriore ricerca, e mostrarci nella sua purezza ciò che emerge dalla vita sensibile immediata, con caratteri proprii e autonomi, rivelatori della sua peculiare natura.

Ma prima d'iniziare l'indagine, dobbiamo integrare il risultato testè raggiunto. L'analisi della vita teoretica, conoscitiva, dello spirito ci ha posti in presenza di elementi non sensibili, bensì mentali, che trascendono il senso; la stessa analisi bisogna ora fare della vita pratica, movendo da quegl'impulsi ed appetiti elementari e primitivi, che formano nella

---

(1) Ibid., 195 c, d. Ma Platone non si accontenta di questa soluzione. Egli crede che possa darsi un errore di natura puramente intellettuale, un errore nello stesso pensiero: ciò che contrasta nel modo più completo con lo spirito della sua filosofia, e forma una dissonanza così grave che stupisce in un pensatore tanto acuto. Egli è tratto in inganno da un esempio preso dalle matematiche: se uno dà come somma di 7 e 5 il numero 11, anzichè il 12, l'errore, secondo Platone, è puramente intellettuale, perchè la somma viene operata senza soccorso dei sensi. (*Theait.*, 196 a). Per noi moderni, invece, è chiaro che, in questo scambio del 12 e dell'11, la confusione è tutta sensibile: l'intellettualismo matematico ha tratto Platone in errore; il che vale a scagionarlo, se si pensa che quell'intellettualismo aveva così potenti radici che si è continuato fino a Kant. Più profonda è invece un'altra spiegazione dell'errore intellettuale, che si fonda sulla distinzione dell'*avere* la scienza e del *possederlo*: V. *Theait.*, 197 c.

vita pratica il termine corrispondente di ciò che nella teoretica è la sensazione. Esaminiamo i desideri più elementari, come la fame e la sete. « Aver sete, dice Platone, non significa esser vuoto? — Certo — La sete non è un desiderio? — Sì, un desiderio della bevanda. — Della bevanda o d'essere riempito dalla bevanda? — D'essere riempito, a quanto pare. — Cosicchè chi è vuoto, desidera, come pare, il contrario di ciò che prova: essendo vuoto, desidera d'esser riempito..... Egli dunque non desidera affatto ciò che prova; infatti ha sete, ciò ch'è un vuoto; mentre egli desidera l'opposto ». Chi è dunque che riempie quel vuoto? Non il corpo, non la sensazione stessa; ma l'anima, per via della memoria; il che mostra che « ogni specie d'appetito, ogni desiderio, ha il suo principio nell'anima, ed è questa che comanda in ogni essere animato » (1).

Più generalmente, in ogni forma di attività pratica, v'è una istanza sopraordinata a ciò che costituisce l'immediatezza delle azioni che gli uomini compiono. La realtà di ciò ch'essi fanno non è il loro empirico agire; ma la visione di qualcosa che trascende quell'agire. Chi beve una medicina, in realtà non la beve così per berla, ma in vista di un bene che si promette. Questo *bene* non è l'azione stessa, ma è il suo fine sopraordinato; e come tale, appartiene alla razionalità dell'anima.

Ecco dunque che l'indagine sull'attività pratica del nostro spirito, sui desideri e sulle tendenze, ci offre gli stessi risultati dell'indagine sulle sensazioni e sulle opinioni. Come queste presupponevano la verità, così quelli presuppongono il bene; insieme postulano la sfera del soprasensibile, della razionalità

(1) *Phileb.*, 34 e — 35 d.

pura, che viene in tal modo, per via di una selezione ed epurazione dialettica, isolata e liberata da tutta la spessa corporeità che la circondava, sì che in essa potremo ora fissare con sicurezza lo sguardo.

5. La reminiscenza. — Qualche parte già di quella luce ci si è rivelata, nella lotta con le tenebre. Noi sappiamo che la realtà vera non è fenomeno, ma essenza, non immediatezza, ma mediatezza o idealità. La dialettica del senso ha cominciato a rivelarci la profonda opposizione tra ciò che è sensibile e ciò che appartiene di proprio all'anima. Di fronte all'individualità delle sensazioni, noi vediamo affermarsi l'universalità delle relazioni mentali o concetti; di fronte alla mutevolezza e contingenza di quelle, l'invariabilità di questi: variano le quantità naturali, variano le grandezze, ma non varia la quantità, la grandezza che anzi, nella sua immobilità è il criterio di ogni mutamento. E similmente la relazione subentra all'irrelato, l'immateriale alla materialità del sensibile: diremo ancora l'ingenerato al generato, la sostanza all'apparenza? Son due gravi problemi che dobbiamo esaminare. Ancora non sappiamo in che rapporto stanno i concetti verso l'anima; quel che soltanto conosciamo è che la loro luce s'irradia dall'anima sul senso; ma sono essi un prodotto dell'anima, o alcunchè di autonomo ed ingenerato, che si comunica mediante l'anima, senza tuttavia nascere da essa?

Nella soluzione di questo problema riesce a Platone di gran giovamento un principio della filosofia socratica: la maieutica. Socrate diceva di essere sterile di sapere, e limitava la propria capacità mentale all'arte di estrarre dalla mente dell'interlocutore la scienza che già vi era contenuta senza che ne avesse coscienza. Platone dà la riprova di questa

verità con un esperimento. Egli introduce nella scena di un suo dialogo — il *Menone* — uno schiavo affatto ignaro di matematica, e, per via di abili interrogazioni, lo pone in grado di risolvere un difficile problema. Donde traeva lo schiavo quel sapere? Non certo dalla sua attività scientifica, che era del tutto assente; ma come dal fondo riposto della propria anima, per una specie di risveglio o di *reminiscenza* (ἀνάμνησις). La sua anima era già materiata di quel sapere, che vi preesisteva e non era frutto di una sua acquisizione. Ricordarsi è dunque per Platone identico a trarre la scienza dal proprio fondo [1]; e attribuire all'anima questa funzione rispetto a un sapere non acquisito, anteriore alla nascita dell'individuo in cui l'anima alberga, che altro può significare se non aver memoria di un sapere già posseduto in una vita precedente, e quindi postulare l'immortalità dell'anima, almeno nella linea regressiva che si affonda nel passato?

Ma tralasciamo per ora queste conseguenze psicologiche del principio, che, come vedremo, hanno un grande sviluppo nel sistema platonico; limitiamoci per ora ad esaminarne il valore logico e metafisico. Sotto questo aspetto, il principio della reminiscenza si presenta come il primo, grandioso tentativo di dare un'origine non equivoca a ciò ch'è di natura mentale. Se è falso l'empirismo, vale a dire l'opinione che i concetti nascono dall'esperienza sensibile — e Platone l'ha dimostrato — non v'è altra possibilità se non quella di ammettere che essi non hanno una vita segnata dai limiti della vita umana, ma preesistono all'individuo e sono come un sacro

(1) *Men.*, 81 d.

deposito dell'anima, che si perpetua oltre la nascita e la morte degli uomini.

Quel che può rendere a noi moderni strano e inverosimile il principio della reminiscenza, è il presupposto psicologico su cui si fonda: l'idea cioè che l'anima ricordi quel che aveva appreso in una vita anteriore; idea che forma il nucleo della dottrina della metempsicosi. Ma se riusciamo a sorpassare la difficoltà che questa psicologia così diversa dalla nostra oppone a una giusta valutazione del principio platonico, noi troveremo in esso uno spirito profondo di verità. I concetti non hanno origine empirica. L'uomo fin dal nascere ha in potenza un patrimonio latente, che sta nella sua stessa costituzione mentale e forma il fondo della sua anima. V'è qualcosa di eterno in quelle leggi del pensiero, un valore che trascende la vita empirica degli individui. Come mai l'efimero nascere e morire degli uomini potrebbe coinvolgere ciò che presiede alla vita di tutte le generazioni, passate e future? Platone pertanto, pensando l'eternità dei concetti, dice: l'uomo li possiede per una sorta di reminiscenza. Altri dirà che essi sono innati all'anima; altri ancora, che sono funzioni a priori dell'intelletto, leggi immanenti alla costituzione mentale. Son formule diverse di filosofie diverse; ma son tutte penetrate dallo stesso spirito di verità.

Il principio della reminiscenza ci porta dunque alla profonda veduta che i concetti sono ingenerati, eterni, identici, insuscettibili di mutamento e di corruzione. Ma v'è una conseguenza più remota di esso, che ci permette di fare un passo ancora in questa via di chiarificazione dell'essenza ultima del reale. Secondo Platone infatti, l'eternità dei concetti spiega la preesistenza dell'anima all'atto della generazione dell'uomo, e non viceversa: ciò vuol dire

che non l'anima è sostegno dei concetti, ma questi invece son sostegni di quella. I concetti non sono pertanto accidenti di una sostanza, o manifestazioni di una essenza, come sarebbero se riferissero all'anima il loro essere; al contrario essi sono la vera sostanza, la vera essenza, che l'anima esprime nella sua identità incorruttibile ed eterna.

Che altro resta, se non dichiarare che i concetti sono la sostanza di tutto il reale, è che questo è nella sua essenza intelligibile e mentale? Ecco l'ultimo passo che ci porta definitivamente fuori della scienza socratica, verso una nuova metafisica: l'idealismo. È ormai necessario che il concetto socratico si spogli dell'antica sua veste, appropriata al còmpito meramente logico che Socrate gli aveva assegnato; e che assuma un nome nuovo, conforme al più alto còmpito che gl'incombe: l'*Idea*.

6. L'Idea e la sua dialettica. — Questo passaggio dal concetto all'idea (1) non avviene d'un colpo nel pensiero platonico, ma per via di gradazioni insensibili. La considerazione dell'anima doveva trarlo inevitabilmente alla considerazione di tutto il reale: com'è possibile conoscere l'anima senza conoscere la natura universale? (2). La supremazia dei concetti nel dominio psicologico, la loro realtà sostanziale di fronte alle apparenze sensibili, trovano nel dominio della natura un'esatta corrispondenza: così l'infinita varietà degli esseri, piante ed

(1) Metafisicamente esso viene espresso con la trasvalutazione del significato logico del concetto dell'identità (intesa come quella che presiede alla formazione delle idee generali) nel significato ontologico: l'identità è l'essere medesimo: τὸ ταὐτὸν = τὸ ὄν, *Soph.*, 255 b.

(2) *Phaedr*, 270 c: ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἷει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

animali, è vinta e soggiogata dall'unità della specie; nascono e muoiono gl'individui, ma la specie perdura eterna, immutevole, imprimendo i tratti indelebili della sua permanente identità nella loro varietà fuggevole. E che cosa è la specie, se non un'idea unica, che si trasmette di generazione in generazione, semplice, schietta, non toccata dalla contingenza della vita dei singoli? La specie è dunque l'essenza, la realtà vera della natura animale. E quale è l'essenza dello stesso mondo della bruta materia inanimata, se non quella che ci rivela la scienza, cioè l'alta finalità di ordine, di armonia, di bellezza, che regge i movimenti dei corpi? La vera sostanza della natura non sta nelle apparenze fuggevoli che i sensi ci rivelano, ma nelle relazioni immutevoli ed eterne del pensiero, che formano come il tipo costante, a cui lo stesso divenire naturale si conforma.

L'essenza del mondo è dunque ideale e mentale. Non si tema che così il reale svapori nel vuoto; esso non può riposare che sul pensiero, il quale soltanto gli può conferire una solidità che nulla riesce a scuotere. Riconoscere al mondo una natura mentale non significa renderlo funzione delle nostre contingenti intellezioni. In quanto sostanza, l'idea non dipende dal nostro apprendimento; essa esiste in sè e per sè, e come tale è condizione del nostro soggettivo apprendimento. Questa priorità dell'idea si esprime, dal nostro punto di vista soggettivo e psicologico, col dire che essa è l'intelligibile. In quanto noi non contribuiamo con la nostra opera particolare alla formazione del mondo, che è già formato ed organizzato *ab aeterno*, l'idea esiste già in potenza prima di rivelarsi a noi, e costituisce l'intelligibilità del mondo, quale presupposto delle nostre intellezioni. Come potremmo noi dare un'interpretazione razio-

nale delle cose, disciplinarle secondo le leggi della mente nella nostra scienza, se il mondo stesso non fosse suscettibile di tale interpretazione e disciplina, se cioè non fosse nella sua essenza intelligibile? E come sarebbe intelligibile se la sua struttura non fosse a sua volta mentale? La logica socratica non può che in questa metafisica trovare la propria giustificazione e legittimazione.

Inoltre, l'intelligibilità dell'idea ci offre un potente ausilio nella spiegazione della conoscenza, cioè del rapporto tra l'idea e il nostro apprendimento [1]. L'idea è l'essenza pensabile che l'attività del pensiero presuppone; epperò la conoscenza non la crea, ma la suscita dal fondo dell'anima, che è il fondo stesso del reale. L'apprendimento è dunque visione, o, come prima s'è detto, reminiscenza dell'idea, impressa nella memoria come suggello nella cera. Il concetto della reminiscenza spiega psicologicamente l'esternità, direi quasi, dell'idea rispetto all'intellezione, e la sua pura oggettività non toccata o modificata in alcun modo dal soggetto conoscente. Quest'ultimo, anzi, è modificato dall'idea, e la riceve come la cera il suggello, come l'occhio la visione. Il conoscere non è agire, ma essere agito; è un ricevere la luce dall'idea, non un crearla; è come una passione dell'anima.

Di qui scaturiscono nuove, importanti conseguenze. L'idea è per noi, abbiamo detto, l'intelligibile; cioè l'essenza del mondo è pensabile indipendentemente e prima di essere da noi pensata; è, come dire, un pensiero che non si pensa, almeno dal nostro punto di vista umano; un pensiero oggettivato, cri-

---

(1) *Rep.*, VI, 507 d segg. L'accordo tra pensiero e pensato esiste in quanto l'anima, illuminata dalla verità, intende e conosce il vero.

stallizzato e come pensato una volta per tutte. Ma un pensato deve anche presupporre a sua volta un pensiero; l'idea cioè deve presupporre una intellezione più alta dell'umana, che ne sia l'origine e la fonte. Altra istanza: l'idea è per la nostra mente alcunchè di oggettivo, che non è toccato dalla nostra soggettività: su che riposa questa oggettività ideale, a quale soggettività più alta riferisce in ultima istanza il proprio essere? Platone intravvede questo problema, ma ne adombra soltanto la soluzione, con la fantastica visione del *Fedro*, secondo cui le idee albergano presso gli dèi, che ne fanno il loro pasto divino. Questo mito già ci dice che nella fase del pensiero platonico che consideriamo, le idee non s'intrinsecano con la divinità, come intellezioni divine, ma esistono per sè, inesplicabilmente, e gli dèi stessi le presuppongono e ne fanno un loro pascolo. Un'assai più profonda coscienza del problema ci riveleranno le ultime opere platoniche: il *Filebo* e il *Timeo*.

Un'altra conseguenza. Come essenza intelligibile distaccata non pure dai sensi, ma ancora dalle intellezioni, l'idea è trascendente, separata (χωριστή), in sè e per sè. Il pensiero umano pertanto non le si adegua che trascendendo la propria umanità, epurandosi di tutta la spessa materialità che lo circonda e l'inquina: un processo che non ha il suo vero compimento se non dopo la morte, quando l'anima affatto scevra da ogni impedimento corporeo, nella purezza della sua essenza può finalmente contemplare l'idea in tutta la sua luce. Un'anticipazione di questa visione sovrumana è la filosofia, vera anticipazione della morte.

Ma qui noi dobbiamo renderci accorti dal cedere eccessivamente alle suggestioni dal linguaggio platonico e più ancora a quelle dei concetti moderni. Gli attributi dell'idea, intelligibile, trascendente, sepa-

rata, creano per contrapposizione un dualismo tra essa e il mondo materiale, che noi potremmo essere facilmente portati a sintetizzare nell'opposizione dell'idea e della materia. È questa una trasposizione storica di concetti, da cui dobbiamo guardarci. Nella genesi psicologica che noi abbiamo tracciata della dottrina, ci è risultato invece che il mezzo, la trama da cui si libera l'idea ed a cui si contrappone, non è che il sensibile, il divenire fenomenico. Il termine contrapposto all'idea è per l'appunto questo divenire; non già una materia come entità priva di ogni determinazione qualitativa, facente da sostrato a tutto il mondo corporeo. Siffatta entità familiare a noi moderni, è ancora sconosciuta a Platone, e la sua intrusione inopportuna può generare non pochi equivoci. Tale peculiarità dell'idea è espressa da questi altri suoi attributi: essa è l'ingenerato, in antitesi con ciò che si genera, l'invisibile, in antitesi col visibile. Il dualismo è di oggetto a oggetto, non di soggetto a oggetto, come in quello, a noi noto, tra spirito e materia.

Ciò non vuol dire che un concetto della materia non esista in Platone; altrimenti, egli non potrebbe attribuire all'idea, come fa, un'essenza immateriale. Soltanto, la materia, nella sua speculazione, non è ciò che noi siamo avvezzati a chiamar così; ma è lo stesso divenire eracliteo dei fenomeni, su cui si eleva immutevole l'idea. Il permanente, lo stabile, non sta sotto di essi, ma sopra, nella realtà ideale. Nulla sottostà al divenire; esso è il dato primario e originario, il primitivo caos al di là del quale il pensiero non sente ancora il bisogno di risalire; il concetto della materia è già una ulteriore elaborazione e complicazione concettuale, e nelle sue note di stabilità e permanenza, è già un barlume della luce ideale riflessa nell'immediatezza compatta del di-

venire. Questo ulteriore problema della materia sarà intravveduto, sia pure confusamente, in una fase più matura dello sviluppo del pensiero platonico, quando esso cercherà di compenetrare l'uno dell'altro i principii che aveva separato, l'idea e il divenire, e allora al di sotto del fenomeno gli si mostrerà la presenza di un ricettacolo o sostegno fisso e permanente di ciò che fluisce. Questo *quid* dovrà necessariamente apparirgli come mediato da quella idealità, da quella esigenza concettuale che lo pone e lo riconosce: la materia avrà a sua volta le strane e imprevedute impronte dell'immaterialità. Platone finirà col fermarsi perplesso, quasi sorpreso, di fronte a questa massima aporia del sapere scientifico: che postula, a fondamento dei fenomeni, qualcosa di assolutamente materiale e irriducibile al pensiero; e intanto questo qualcosa, per poter rispondere veramente alle esigenze della permanenza, della stabilità, dell'oggettività, dev'essere spogliato di tutto il contingente del fenomeno, di tutta la grezza materialità apparente, dev'essere elevato a un concetto. Per essere veramente materia — dev'essere immateriale. Allo sguardo di Platone questa idealità non potrà sottrarsi — benchè egli (fermo nella concezione delle pure idee) sarà spinto a riconoscervi soltanto un'idealità spuria; ma avrà fatto già un gran passo sul materialismo ingenuo di Democrito, che postula una razionalità pura per creare il concetto della materia e l'annulla poi in presenza del suo prodotto. La genesi idealistica di ogni materialismo s'intravvede, se pur confusamente, dagli ultimi saggi della speculazione platonica [1].

---

(1) Mi riferisco qui alla dottrina del *Timeo*. Si confronti il n. 10 di questo capitolo.

Ma già in questa fase più arretrata di essa, quand i termini in presenza sono non ancora tre, ma due l'idea e il divenire, la loro antitesi — pur divers da quel che noi saremmo tentati d'immaginare — non è perciò meno suggestiva. Essa è anzi il deci sivo avviamento di quei fecondi contrasti e dualismi tra spirito e natura, cielo e terra, ed altri consimili che tanto gioveranno, nell'avvenire, a individuar lo spirito umano, a separarlo dalla natura, non pi come oggetto da oggetto, ma come soggetto da og getto, e a far scaturire questa divisione non da u ordine estraneo, imposto, di natura, ma dalla stess legge dello spirito, che redistribuisce, secondo l proprie esigenze, i valori delle cose. Prima di Pla tone non erano mancati quei conflitti di coscienza ch sdoppiavano il mondo, in un regno di realtà e in un di apparenza, o, come nella considerazione astronomica dei pitagorici, in un cielo ordinato e armonic e in una terra in preda al mutamento e al disor dine; o, come nell'intuizione etico-religiosa degl orfici, in un'anima e un corpo. Ma generalmente, alla comune religiosità, tutto il reale, dagli esser infimi ai supremi, si appiattiva in una identica naturalità, più o meno densa e corpulenta, ma non diversa di natura. Ed anche nella filosofia dei presocratici l'uomo e i suoi valori apparivano compresi in una comune natura con tutti gli altri esseri.

Perfino in Platone noi ritroviamo le tracce di questo ingenuo oggettivismo: così, quando egli si fa a spiegare l'anima umana da fisiologo (dimentico del dualismo religioso e morale che egli stesso ha formulato) la naturalizza non meno dei suoi predecessori, ne fa un elemento più sottile, ma non meno corporeo dei rimanenti. Ma non ostante tutto ciò, v'è in lui la coscienza incomparabilmente più viva di un di-

stacco che si va effettuando non già tra le cose, ma tra lo spirito e le cose; che interrompe la rigida compattezza naturalistica dell'universo e prepara all'uomo una sua più appropriata sede del mondo, in virtù di quei valori che lo fanno partecipe di un celeste e invisibile sopramondo.

Abbiamo fin qui parlato dell'idea al singolare, come per esprimere il significato unitario dell'essenza mentale della realtà; ma l'idea non è unica; v'è anzi una pluralità d'idee nell'universo, com'è concepito da Platone. Abbiamo infatti incontrato nella scienza l'idea della grandezza, della quantità, del simile e del dissimile, dell'essere e del non-essere, dell'essenza, della verità, ecc.; nel mondo organico l'idea della specie; e poi l'idea del bello, del bene, dell'armonia, dell'ordine e via discorrendo. Un'enumerazione evidentemente non è possibile: basta il caratterizzare per idea ciò ch'è intrinsecamente mentale, e cioè di origine non empirica.

Siamo dunque di fronte a una pluralità; dobbiamo forse dire che il mondo ideale, l'essenza della realtà, è disgregato e frammentario? ovvero la pluralità forma un sistema di carattere rigidamente unitario? La dialettica del senso ci può già dare un affidamento che questa seconda alternativa sia la vera. Come già, nella moltitudine d'individui esistenti indipendentemente gli uni dagli altri, siamo riusciti a estrarre l'idea unica in essi diffusa; così ora la dialettica delle idee può mostrarci nella moltitudine delle idee un'idea più generale, fino a raggiungere l'idea suprema a cui tutte le altre sono subordinate, e che imprime l'unità al sistema [1].

---

(1) *Soph.*, 253 c. segg.

La dialettica delle idee è più alta della precedente: questa infatti procedeva dai dati immediati al loro principio, ed aveva quindi un certo carattere naturalistico; l'altra invece procede « per le specie stesse » senza soccorso dei sensi; ed è quindi la suprema forma di raziocinio: il pensiero puro (νόησις) [1]. Vi è dunque, in virtù di questa dialettica, una gerarchia delle idee, che però Platone non ci ha mai esposto, nelle sue particolarità, accontentandosi soltanto di dirci qual è il vertice di essa, cioè la suprema dignità ideale a cui tutto l'universo è sottoposto. Questa idea delle idee è il *Bene*, sopraordinato allo stesso pensiero, in quanto gli dà luce, ed è causa di scienza e di verità [2]. Questa idea è così alta, che appena si vede (μόγις ὁρᾶσθαι) [3], ma appena vista bisogna giudicare « che essa è causa di tutte le cose giuste e belle, e tale che crea la luce nel mondo visibile e la verità e la ragione nel mondo intelligibile ». Il Bene è Dio, ma Dio quasi impersonalizzato, oggettivato, come tutte le idee platoniche; potenza divina e non attività divina.

Da questo culmine tutto il sistema riceve una potente orientazione teleologica. La finalità è nell'essenza stessa delle idee; il pensiero infatti mira non all'origine empirica delle cose, ma al loro fine ideale. Questa teleologia è come la corrente animatrice dell'idealismo platonico: l'universo appare dominato da una tendenza verso la perfezione suprema, verso la somma bellezza e verità, che hanno nel sommo bene, nella provvidenza regolatrice del tutto, la loro unità finale. Ormai sono tramontate le primitive co-

(1) *Rep.*, VI, 511 a segg.
(2) *Rep.*, VI, 508 e.
(3) Ibid., VII, 517 b segg.

smogonie, che spiegano meccanicamente il mondo, riducendolo alla sua più povera ed elementare espressione, al principio originario (ἀρχή), e lungi dal dare il perchè delle cose, ne adombrano soltanto il come. La spiegazione finalistica è invece più intima al reale, in quanto ne spiega la formazione come realizzazione di un modello, conseguimento di un fine, idealmente preesistente ai mezzi della sua attuazione. Ecco aperto al pensiero un campo sconfinato d'indagine; esso cercherà d'ora innanzi di penetrare l'intimo segreto delle cose, che è nei fini che esse realizzano, e vedrà quindi nell'universo esplicarsi l'opera dell'intelligenza, di cui la finalità è l'attiva manifestazione. Così, nel corso di lunghe esperienze e luminose intuizioni, si chiarirà sempre meglio l'essenza mentale del mondo, e il pensiero si possederà sempre più profondamente nella svelata spiritualità dell'universo.

Ma soddisfano le idee platoniche a questa esigenza teleologica? sono veramente la causa finale della formazione delle cose? In questa fase almeno della concezione platonica, che culmina nel *Fedro*, nel *Fedone*, nella *Repubblica*, noi dobbiamo rispondere negativamente al quesito. L'idea è troppo sostanza e troppo poco causa: come un mero pensato, essa non ha quella forza causatrice che si può attribuire al pensiero concepito come attività. In una sfera ideale, essa riproduce quella stessa difficoltà che abbiamo notata nell'ἀρχή dei presocratici: che tutto ciò che è abbia nell'idea la propria essenza e sostanza, si spiega agevolmente; ma non è invece spiegabile come dall'idea ogni cosa si produca. Noi troviamo in effetti due tentativi di spiegazione, in Platone, concepiti in un ordine di sviluppo. Il primo è che i fenomeni partecipino alle idee: è la così detta me-

tessi (μέθεξις) che troviamo nei primi dialoghi siste matici di Platone. Questa spiegazione corrisponde uno stadio iniziale, preparatorio della dottrina dell idee, quando l'idea si distriga appena dal divenir sensibile. Ma, una volta fissata la rigida struttur del mondo ideale e trascendente, è chiaro che l partecipazione, la quale appariva prima del tutt naturale e spontanea, diventi a sua volta un arcano un mistero: come potrà il divenire partecipare d un'essenza tanto diversa?

E al concetto della metessi, Platone sostituisc gradatamente quello dell'imitazione, della mimes (μίμησις). Così il carattere trascendente ad esemplar delle idee è salvato; ma insieme nasce l'esigenza d dare un nuovo orientamento teleologico e attivistic al sistema. Perchè le cose sorgano per imitazion delle idee, è necessario che vi sia qualcuno che guardando il modello, lo riproduca ed imiti. Nel l'idea stessa, data la sua natura immobile, inerte separata, non v'è l'esigenza di questo lavoro riproduttivo, che poi è in realtà produttivo di tutto il mondo delle cose generate. Tale è la critica che muoverà Aristotile, nella *Metafisica*, a Platone; ma questi se la propone egli per primo, tant'è vero che nella sua opera più matura (il *Timeo*) per rendere possibile la mimesi, introduce un principio nuovo — il Demiurgo, il Dio creatore — la cui funzione è per l'appunto di foggiare le cose secondo il modello ideale.

Ma, nella fase che noi consideriamo, la dottrina platonica è ben lontana dal poter dare un adeguato svolgimento a questa esigenza teleologica che è nel suo principio, e, lungi dal giungere a una costruzione finalistica del mondo, capovolgendo la vecchia concezione meccanica (ciò che pure è nel suo spi-

rito), ricalca ancora le orme della cosmogonia e s'impiglia nelle inevitabili difficoltà di essa. Ma v'è nell'idea la possibilità di uno svolgimento, che può trarla da queste difficoltà. In effetti noi possiamo, attraverso l'idea, giungere all'intelligenza che ne è il principio vivente; e questa, come attività, supera l'ipostasi dell'idea, e c'introduce nella sfera della causalità teleologica, dove la più alta esigenza del pensiero platonico può trovare il proprio appagamento. Tale progresso sarà compiuto nel *Filebo*, che ci rivelerà l'efficienza causale dell'intelligenza, e nel *Timeo*, l'ultima grande opera platonica, che ci darà la costruzione teleologica dell'universo.

7. L'Idea e la Filosofia. — Ma prima di avviarci alla nuova meta, ritorniamo col pensiero ai momenti più salienti di questa fase speculativa già esaminata. La metafisica dell'idea da noi esposta non ne è che un aspetto solo; v'è poi tutta una ricca psicologia che la completa, individuando con caratteri assai vivi quella *forma mentis* che è passata alla storia col nome di platonismo.

Sappiamo già che l'idea è oggettiva ed autonoma, rispetto al nostro apprendimento. Conoscendola noi non l'accresciamo, non la trasvalutiamo; ma, semplicemente, la vediamo. L'impassibilità e indifferenza dell'oggetto visibile rispetto alla visione si riproduce nella sfera dell'oggetto mentale, rispetto alla conoscenza. Epperò Platone può dire [1], in un senso non del tutto metaforico, che « noi dobbiamo alla vista la stessa filosofia, il più nobile dono che il genere umano abbia ricevuto o possa mai ricevere dalla munificenza degli dèi ».

---

(1) *Tim.*, 47 a.

Quindi, l'atteggiamento del filosofo, che già si delinea da questa prima considerazione, è meramente contemplativo: egli non mira a possedere la realtà — e sa di non poterlo — ma a contemplarla sempre più compiutamente nella sua purezza. Dalla sua conoscenza non scaturisce azione, ma solo un bisogno di conoscere più intensamente, di purificarsi nella propria visione, di assorbirsi nel proprio oggetto, fin quasi ad annullarsi in esso. E poichè la meta di questo sforzo è trascendente, l'ideale platonico della vita è un'irrequietezza dell'anima, tendente ad una assoluta quiete, un'aspirazione senza fine, che pur vorrebbe tendere alla fine di ogni aspirazione. Di fronte a ciò che è umanità, natura corporea e terrena, quest'ideale è del tutto negativo; e la negazione, nel dominio spirituale, non è qualcosa che si possa mai concepire come già attuata, ma è sempre in via di attuarsi; è mortificazione continua della propria corporeità. Ma mentre l'ascetismo medievale, mortificando la carne, sente in quest'opera il sacrifizio, l'ideale platonico invece concepisce una rinunzia senza dolore, quasi come uno spontaneo dissiparsi della nebbia corporea alla luce della verità pura [1].

In questo conformarsi del filosofo all'esigenza teoretica, contemplativa del suo pensiero, si rivela una profonda efficienza pratica del platonismo; ma il fine di essa è una negazione della pratica, un assorbimento e una concentrazione di tutte le forze nel pensiero. Tutto il calore della vita, tutto ciò che si chiama sentimento e passione dell'anima è rifuso nel pensiero: così la contemplazione della mente si riscalda, diviene *amore* delle idee, e come amore è

(1) V. nel *Fedone* la magnifica esplicazione di questo processo.

tensione, bisogno, desiderio, stimolo alla ricerca; e infine si accende nell'*entusiasmo*, allorchè si compie la rivelazione del Dio. Noi esitiamo a dare a questo atteggiamento speculativo, per cui tutta la vita è rifusa nel pensiero, il nome d'intellettualismo, che pure sotto un certo aspetto gli compete, e sotto il quale è passato alla storia. Il titolo d'intellettualismo è troppo spregiativo, perchè possiamo osare di attribuirlo all'atteggiamento del pensiero di Platone; meglio invece è dire che, quando sarà spenta quella fiamma di cui si accende tutta la vita, e non resteranno che le ceneri, cioè quando il pensiero di Platone sarà spento nel platonismo, allora solo si potrà constatare, nella riduzione e nell'assottigliamento delle forze spirituali alla sterile attività contemplativa della mente, il carattere saliente dell'intellettualismo.

Nel pensiero platonico non v'è che il germe del platonismo e del conseguente intellettualismo. V'è qualcosa di sterile nella pura contemplazione, posta come fine a sè stessa; l'anima, assorbita nella sua visione, si esteriorizza a se medesima, perde in intimità quel che acquista nell'ampiezza dello sguardo. Platone ha ancora una vita spirituale così intensa, che la sua mente può vincere l'incipiente dispersione dell'anima; ma i platonici saranno assai meno agguerriti contro il pericolo insito al loro atteggiamento, e si esauriranno in una visione che non crea, e anzi distrugge ogni forza della personalità, ogni ragione intima e autonoma della vita. La visione, che vorrebbe elevar l'uomo al di sopra della personalità, riesce soltanto impersonale; l'uomo perde ogni possedimento di sè, annulla il suo carattere. L'ideale supremo della saggezza è l'inerzia, lo scomparire e il confondersi del soggetto nell'oggetto.

Il pensiero ha scoperto la sua più alta potenza solo per annullarsi in essa. Alla propria attività tutto il reale è anticipato nel suo sistema ideale, il che toglie valore creativo ad ogni sforzo, ad ogni lavoro mentale. La scienza è compiuta in sè, prima che si faccia in noi: che altro vuol dire se non che tutta l'opera nostra è diminuita, ridotta ad un riflesso o ad una copia di un modello preesistente? Sul nostro pensiero incombe, col suo grave fatalismo un pensato; qualcosa in cui, pur riconoscendo la nostra medesima essenza, sentiamo tuttavia un potere estraneo e trascendente: è un pensato che non è opera nostra, ma limita e condiziona l'opera nostra. Crediamo di creare, e invece riproduciamo, copiamo: crediamo di essere artefici del nostro pensiero, ed è la realtà che si pensa in noi, ricettacoli incoscienti di un potere sovrumano; crediamo di agire e siamo agiti. Tutta l'oggettività del mondo grava su noi, mentre noi vorremmo che gravitasse intorno a noi. Non è più la greve materia dei presocratici, bensì un'oggettività ideale, tramata da un pensiero divino; eppure questo pensiero, straniato da noi, reso trascendente a noi, è una nostra schiavitù, più alta della precedente, ma che non meno di quella opprime la nostra soggettività. Il soggetto socratico, già attenuato nella fase culminante del pensiero dello stesso Socrate, si annulla in un nuovo oggettivismo.

In questo significato è passato per lungo tempo alla storia il nome d'idealismo, e per eccellenza idealistica è stata chiamata la metafisica greca, in contrapposto alla metafisica cristiana che l'ha seguita, la quale è dominata da un potente spirito realistico. La posizione dei problemi è nelle due filosofie molto simile; la diversità di spirito però basta da sola a differenziarle profondamente. Nel realismo cristiano

il valore della soggettività e della personalità vien reintegrato; all'ideale contemplativo subentra un ideale dinamico e attivo: l'uomo non trasferisce più fuori di sè la propria realtà, ma la scopre in lui medesimo, nella fiamma d'amore e di carità che s'irradia dal suo spirito, e che colma con lo slancio dell'azione l'abisso della trascendenza, che l'inerte visione platonica misura senza colmare. Così la partecipazione alle idee, o all'essenza divina espressa nelle idee, la quale è nel platonismo una vaga formola, trova nel cristianesimo la propria realizzazione, in quanto che l'individuo ha in sè, nella propria attività, il criterio e la misura di quella partecipazione, e agendo santamente realizza la propria divina natura.

8. L'immortalità dell'anima. — V'è ancora un altro aspetto della metafisica delle idee, che ci resta a considerare: il dualismo del mentale e del sensibile, dello spirituale e del corporeo. Poichè la logica delle idee ha nella metafisica il proprio fondamento, il dualismo epistemologico del sensibile e del mentale s'ipostatizza necessariamente nel dualismo metafisico del corporeo e dell'incorporeo. L'uomo non contempla le idee se non per quel che d'ideale v'è nella sua natura, per quel che in lui partecipa all'essenza immateriale delle idee. Tutto ciò ch'è sensibile e corporeo è un impedimento alla pura contemplazione; epperò il filosofo ne allontana gl'influssi perturbatori e purifica l'anima fin quasi a eguagliarne l'essenza semplice e incorruttibile [1]. Nella compressione dei sensi, l'anima dunque si afferma

(1) *Phaed.*, 65 e 66 e.

più potentemente; una legge di opposizione li dissocia e li fa svolgere secondo contrari indirizzi. Che di strano allora, nell'ipotesi che la morte completa dei sensi sia vita piena dell'anima, liberazione da ogni vincolo terreno; definitiva adeguazione dell'esistenza all'essenza?

Il problema dell'immortalità dell'anima è il complemento della dottrina delle idee. Noi lo troviamo formulato in tutta la sua ampiezza nel *Fedone*, e integrato da ulteriori argomenti nella *Repubblica* e nel *Fedro*. Esso consta in realtà di due problemi, il primo dei quali concerne l'origine, il secondo la fine dell'uomo; e l'uno completa e illumina l'altro: se l'anima non ha origine nella generazione, ma le preesiste, è questa già una notevole presunzione in pro della sua immortalità; ciò che non si genera non è suscettibile di corruzione, e viceversa. La tesi che l'anima sia ingenerata scaturisce immediatamente dal concetto delle idee e della reminiscenza: se l'apprendere è un ricordare ciò che fu appreso in una vita anteriore, l'anima deve necessariamente preesistere alla generazione dell'individuo in cui alberga; e così regressivamente all'infinito (1). Ma, pure ingenerata, non potrebbe perire? La dottrina pitagorica non insegna che l'anima sia una sorta di armonia? e come tale, non è soggetta a dissolversi insieme col corpo, di cui esprime l'unità delle funzioni? Ma Platone ripudia energicamente la tesi che l'anima sia armonia del corpo: essa lo domina, lo signoreggia, gli sovrasta; come dunque potrebbe esserne una semplice risultante? (2). L'armonia è una composizione di elementi, mentre l'anima è essenza sem-

(1) *Phaed.*, 75 e segg.
(2) *Phaed.*, 92 b segg.

plice e individua, ed ha pertanto una propria legge autonoma. Solo quel ch'è composto, cioè il corpo, è soggetto alla dissoluzione e alla morte; non già l'anima, che non avendo parti, per la semplicità della sua natura, non è suscettibile di nessuna dissociazione.

Inoltre, l'anima è principio della vita e del movimento; e il principio è ingenerato, in quanto non riceve da altro la propria attività, anzi è la fonte da cui tutto il resto trae movimento e vita; ed è eterno, perchè, se perisse, non potrebbe rinascere da altro, e perderebbe quel carattere essenziale che ne fa un principio (1). All'anima dunque il movimento è intrinseco ed essenziale (ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ) e pertanto non è suscettibile di dispersione; al corpo invece il movimento è estrinseco (ἔξωθεν), e non appena gli è sottratto, esso subisce la sorte di ciò ch'è per natura inanimato. Infine, l'anima partecipa dell'idea della vita; pensarne la distruzione significa pensare, insieme con la vita, una determinazione contradittoria: la morte.

Son queste le maggiori argomentazioni platoniche in pro dell'immortalità dell'anima. La loro forza non è dissociabile da quella dell'intero sistema, e quindi è apprezzabile solo da chi intende il valore sostanziale delle idee. Ma queste argomentazioni, così per Platone come per tutti coloro che ne seguiranno le orme, non sono che la giustificazione logica di un sentimento più elementare dello spirito. L'uomo non può pensar distrutta la propria individualità; pensarla distrutta è già sopravviverle; il pensiero della morte va naturalmente oltre la morte.

---

(1) *Phaedr.*, 245 e segg.

E il vuoto dell'al di là si riempie delle speranze ri nascenti eternamente dai dolori, secondo la legg stessa dello spirito che, come dalla vita fa la morte così dalla morte fa la vita. Il tal guisa, grado a grado la morte vien figurata come un'ascensione nella vita tutto ciò che nella nostra esistenza terrena è inade guato alla nostra essenza trova nell'al di là la su completa adeguazione: così la verità eclissata dal l'errore, così la giustizia compressa dall'ingiustizia così l'amore avvelenato dall'odio. L'idea della morte porta con sè una purificazione dello spirito; come puro è il dolore alla presenza della morte, pura la speranza che da esso risorge.

A questa speranza ogni forma di mentalità religiosa ha dato un particolare colorito e una propria realizzazione. Così il pensiero orfico-pitagorico, a cui Platone s'ispira, ha collegato l'idea della sopravvivenza a quella della trasmigrazione. Noi leggiamo nel *Fedone* la descrizione fantastica di questa vita dell'oltre tomba. Platone stesso ha coscienza che la sua costruzione è fantastica, come la visione di un sogno; ma, egli soggiunge, se è certo che l'anima è immortale, non val forse la pena di credere a un tal sogno? Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦθ' ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ (1): il rischio è bello, e convien farsi come un incanto di quei fantasmi! Però egli aggiunge al mito, che ha ricevuto da altri, una coscienza filosofica profonda, fino allora sconosciuta: l'idea cioè che il pensiero dell'immortalità abbia il proprio oggetto adeguato; perchè, come potrebbe questo massimo tra i pensieri non esser la visione d'un che d'esistente, se è nell'essenza stessa del pensiero con-

(1) *Phaed.*, 114 d.

templare ciò che è? Tanto sarebbe dichiarare che il pensiero stesso sia un'illusione! Così la visione dell'oltretomba, adeguando l'esistenza all'essenza, dà all'idealismo platonico la sua più profonda attuazione.

Ma il concetto dell'immortalità rappresenta, oltre che il culmine di questa fase speculativa, anche il principio di una crisi nel pensiero di Platone. Innanzi tutto, il dissidio tra ciò ch'è spirituale e ciò ch'è corporeo viene spinto fino all'estremo dualismo, non solo metafisico, ma anche morale, perchè l'uomo è portato alla svalutazione della vita terrena e dei fini che essa è destinata a realizzare. È questo il momento, che guardando alla sua origine si può chiamare *orfico*, guardando alla sua efficacia si può chiamar *cristiano* del pensiero platonico, in quanto è il fondamento e anzi l'anticipazione della metafisica cristiana. L'equilibrio della vita greca, già scosso in Socrate, è qui rotto bruscamente, e un estremo rigorismo morale subentra alla concezione armonica delle attività umane. Ma, come già Socrate, così neppure Platone può restare a lungo in una posizione tanto aliena dalla mentalità del suo popolo. E in effetti le opere posteriori ci mostreranno la sua attività mentale rivolta al conseguimento di un nuovo equilibrio spirituale, che riabiliterà la vita sensibile, reintegrandola in quella visione razionale, che prima se n'era sdegnosamente appartata.

Ma la crisi del pensiero platonico non si limita a questo episodio della moralità, e coinvolge le basi stesse della metafisica delle idee. Il concetto dell'immortalità dell'anima è infatti un'affermazione dell'individualità e della personalità umana, che contrasta fortemente con l'oggettivismo del sistema delle idee. Come si concilia la tesi della semplicità e sostanzia-

lità dell'anima con quella che dà come fondamento di essa le idee? come le idee oggettive e impersonali potrebbero porre in essere il miracolo della soggettività, che è l'anima? Questa inoltre, come principio di vita e di movimento, ha un'attività che manca alle idee; ed è insita a ciò ch'è generato e corruttibile, senza tuttavia confondersi con esso: esempio mirabile di una essenza ideale che si esplica nella realtà sensibile, e che anzi con la propria attività teleologica crea ed organizza ciò ch'è sensibile. Non ci dà quindi l'anima umana un saggio, per quanto limitato, di quel còmpito che invano proponevamo alle idee: di spiegarci la formazione di ciò che ad esse è sottoposto?

In realtà, l'apparizione dell'anima individuale nel sistema di Platone, è inesplicabile da un punto di vista puramente speculativo. Essa ha principalmente un motivo religioso e un contenuto mitico. Platone attinge l'uno e l'altro all'orfismo: l'anima è un *demone* piuttosto che un'ipostasi metafisica, ed anche il rigorismo morale che si deduce dall'assunzione di essa è attinto al culto dei misteri dionisiaci. Ma il fatto stesso che Platone trasferisce questi elementi di estranea provenienza nel suo sistema è di gran momento per la speculazione pura, perchè tale inserzione diviene uno dei fattori determinanti dell'ulteriore sviluppo della dottrina delle idee.

9. Il nuovo orientamento del sistema. — Se, di fronte al problema dell'anima e dei suoi rapporti con le idee, la crisi nel platonismo può venire soltanto argomentata indirettamente, invece, rispetto ad altri problemi, essa ha un'ampia documentazione diretta. Nel *Parmenide*, si affollano i dubbi sulla posizione trascendente delle idee; nel *Sofista* e nel

Filebo cominciano a maturare i frutti di questa scepsi dialettica; nel *Timeo* i risultati delle precedenti indagini convergono in una nuova costruzione sistematica.

I dubbi del *Parmenide* concernono i rapporti tra le idee e gli esseri particolari che di esse partecipano. Come sono concepibili delle specie separate dagl'individui? una somiglianza separata dalle somiglianze che percepiamo? e così una giustizia, una bontà, una bellezza? (1). Vi sono allora anche una specie fuoco, una specie acqua, separate dal fuoco e dall'acqua dell'esperienza? Quindi ancora, delle cose più ignobili e vili vi sono idee separate? Platone è costretto a negarlo; anzi, di tutto ciò che è meramente sensibile egli nega che si diano idee (2). Ma come si spiega allora il sensibile, una volta privato di ogni essenza?

Inoltre, come può la specie restare una, partecipandosi ai molti? non si divide anch'essa, formando a sua volta una nuova moltitudine? (3). E se il rapporto tra la specie e gl'individui è quello dell'esempio all'esemplare, il giudizio sulla somiglianza di quello a questo non richiede a sua volta un'idea superiore che li compendii entrambi, e così progressivamente all'infinito? (4).

Ma v'è di più: dato il concetto della separazione delle idee, la loro conoscenza adeguata trascende le nostre facoltà umane e non appartiene che a Dio; ma Dio a sua volta, in virtù della stessa separazione, non può avere scienza delle cose umane (5).

---

(1) *Parm.*, 130 b segg.
(2) Ibid., 130 d.
(3) Ibid., 132 a.
(4) Ibid., 132 d segg.
(5) Ibid., 134 d segg.

Donde una duplice trascendenza e inadeguatezza, che esaspera il dualismo tra le idee e gl'individui, portandolo fino all'assurdo.

Infine, v'è nel *Parmenide* una lunga discussione dialettica, movente dal presupposto dell'esclusione reciproca dei contrari: essere e non essere, unità e moltitudine, somiglianza e dissomiglianza; il cui scopo è di mostrare il groviglio dei concetti che deriva da siffatta esclusività, per la quale le relazioni, che le varie coppie dei contrari esprimono, vengono sostantivate in ciascuno dei termini. Donde la conseguenza, non formulata ancora nel *Parmenide*, ma formulata in seguito nel *Sofista* e nel *Filebo*, che i contrari debbono essere conciliati, fusi l'uno con l'altro, per dar vita al mondo degli esseri generati.

È questo il còmpito eracliteo attribuito alla logica eleatica: il còmpito di quella vasta sintesi della generazione e dell'ingenerato, del temporale e dell'eterno, del mobile e dell'immobile, che Empedocle, Anassagora e Democrito non seppero adempiere, sul terreno della fisica, non avendo il soccorso della dialettica della mente.

Il caposaldo della dialettica degli opposti, che Platone intraprende nel *Sofista*, sta in un principio già enunciato nel *Fedone*. Tutte le cose generate hanno origine dal concorso degli opposti; non che un contrario trapassi nel suo contrario, p. es., la grandezza nella piccolezza, che è impossibile; ma le cose sono suscettibili di accogliere l'uno e l'altro contrario, e quindi a formarsi e a svolgersi in conseguenza del loro contrasto (1). Così possiamo dire che il movimento è e non è, in quanto partecipa del-

(1) *Phaed.*, 70 e; 102 d, e; 103 b.

l'essere e del non-essere [1]: una concezione esclusiva dell'essere, senza miscuglio col non-essere, renderebbe inesplicabile il movimento, o lo negherebbe addirittura, come lo negava la dialettica eleatica. Similmente può dirsi, senza nessuna stranezza, che il movimento è identico e non identico; l'apparente contraddizione è eliminata dal fatto che i due opposti non sono affermati nello stesso senso; ma il primo come partecipe dell'idea dell'identico, il secondo dell'idea dell'altro, del diverso [2].

In questa loro convergenza, gli opposti non sono dunque da intendere come assolutamente opposti, nel qual caso si escluderebbero; ma ciascuno come *l'altro* del suo altro, tale cioè che ne implica la presenza e l'azione. In questo senso, Platone enuncia, contro gli Eleati, il concetto che il non-essere è, e che quindi la realtà è un miscuglio di essere e di non-essere: questo non-essere è l'altro dell'essere [3], è l'inseparabile negatività, col cui concorso l'essere esplica la sua virtù generatrice: è Penía che fecondata da Poros genera Eros.

Un esempio notevole di questa negatività immanente al reale è la dottrina dell'errore concepito come non-essere. L'errore è l'altro del vero, eppur mescolato con esso nei giudizi degli uomini [4]. Dove risiede la sua negatività? Ogni giudizio consta di due parti: nome e verbo, l'uno esprimente il soggetto, l'altro l'azione. La differenza di questi due giudizi, il primo vero e il secondo falso: Teeteto siede, Teeteto vola, sta in ciò che il primo predica

---

(1) *Sophist.*, 256 a.
(2) *Sophist.*, ibid.
(3) Ibid., 258 b.
(4) Ibid., 260 c.

di Teeteto cose che *sono*, il secondo cose che *non sono*. Ma, e qui è l'essenziale, le cose che non sono vengon tuttavia predicate come esistenti [1]. Il non essere nel giudizio non è dunque il nulla, ma l'altro dell'essere affermato come essere; e poichè l'essere è mentale, il suo altro non può essere che sensibile. Donde la conclusione che il falso sta nel miscuglio dell'intellettuale e del sensibile [2].

Con la dottrina della negatività dell'errore, e della sua necessità, — poichè l'uomo non è puro intelletto, ma insieme intelletto e senso — è aperta la via alla concezione della verità, come processo di ricerca, come superamento dell'errore: una concezione dinamica della generazione dei discorsi e delle scienze: nel mentre che l'idea di una verità pura e senza miscuglio con l'errore sarebbe un'estatica contemplazione, senza sforzo, senza lavoro, una rivelazione intuitiva che noi, troppo propensi ad abbassare la nostra umanità, con le sue lotte e coi suoi stenti, eleviamo all'altezza di una facoltà divina, ma più giustamente potremmo degradare all'istinto degli animali, non soggetti al traviamento degli errori. ma neppure al divino entusiasmo della faticosa conquista del vero.

Questa dialettica dell'essere e del non-essere, dell'identico e dell'altro, è innestata, nel *Filebo*, in un problema di grande importanza, già trattato dai Pitagorici e dagli Eleati, che ne avevano tentato opposte soluzioni. Si tratta del problema del finito e dell'infinito. L'infinito è l'indeterminato, l'ἄπειρος della fisica pitagorica; esso è ciò che non tollera

(1) Ibid., 262 a segg.
(2) Ibid., 264 a segg.

misura (quanto), ma varia soltanto per intensità (quale). Al concetto del finito (πέρας), appartiene invece tutto ciò che è suscettibile di numero ed è quindi intrinsecamente determinato. L'idea di una mediazione tra questi opposti è suggerita a Platone dall'analogia delle arti, particolarmente della musica, dove l'armonia sorge da un contemperamento di toni opposti [1], dove il numero, il rapporto, definisce e accorda i suoni. Ma questa analogia, che da sola non sarebbe di alcun valore, è avvalorata da una poderosa argomentazione. Il senso ha il carattere dell'infinità, sia per la sua indeterminatezza, sia perchè non comporta misura quantitativa, ma ha soltanto una qualità intensiva. L'intelletto ha invece il carattere della finità, in quanto è essenzialmente rapporto, e cioè delimitazione e definizione del proprio oggetto. Posti così i termini, entrambi di carattere spirituale, il problema del τρίτον γένος, del risultato della loro fusione, diviene di una grande chiarezza e si avvia da se medesimo verso la soluzione.

Platone lo esamina da un punto di vista particolare, che per lui è di gran momento: dall'aspetto cioè della moralità. Come sappiamo, egli nel *Fedone* era giunto a un dualismo estremo tra i sensi e l'intelletto, per cui la moralità della vita veniva fatta consistere nella mortificazione completa di tutto ciò che è corporeo e terreno. Qui egli invece tenta una composizione del conflitto, in un'idea che armonizzi i termini antitetici. La sensibilità, nel suo aspetto pratico, si chiama piacere (ἡδονή); l'intelletto, saggezza (φρόνησις); l'una ha il carattere dell'infinità, l'altro della finitezza. Ora, il problema può

(1) *Phileb.*, 26 a segg.

enunciarsi così: limitare il piacere è forse distruggerlo? o non è piuttosto un conservarlo? (1). Un uomo che si proponga come fine della vita il puro piacere sensibile, senza nulla di ragionevole, si dà un còmpito assurdo, che si annulla da se medesimo. Già il semplice ricordo del piacere gli è precluso, perchè nella memoria il piacere non è più immediato, ma idealizzato, riflesso. Nè gli soccorre l'intelligenza per discernere, nè il giudizio per valutare, nè la scienza per coordinare. « Ma non avendo nè intelligenza, nè memoria, nè scienza, nè giudizio, è una necessità che, privo com'è di ogni riflessione, egli ignori perfino se ha del piacere o no » (2). Questa vita, soggiunge argutamente Platone, può essere appropriata a un'ostrica, non a un uomo! La necessità di compenetrare di ragione e di saggezza il senso scaturisce dunque immediatamente dalla dialettica del piacere. E, poichè il piacere è sempre in via di generazione e mai nello stato di esistenza (3), mentre la ragione è ingenerata ed eterna, la portata della sintesi diviene ancora più vasta, in quanto mira a rifondere insieme tutto ciò che la precedente speculazione platonica aveva separato. La presenza della ragione nell'orizzonte sensibile ha per il senso il valore di un riconoscimento e insieme di un limite; la ragione è infatti essenzialmente teleologica, agisce cioè in vista del bene, e quindi dà a tutti gl'impulsi dello spirito la graduazione che loro compete nel concerto della vita totale.

Questo nuovo orientamento dell'etica platonica è un più completo e vero riconoscimento della realtà

(1) *Phileb.*, 26 b.
(2) Ibid., 21 b segg.
(3) Ibid., 54 d.

morale dell'uomo; la santità, la virtù, la saggezza, non si esplicano nella rinunzia, nel vano tormento della carne, che è pur tanta parte di noi stessi, ma nel saggio possedimento di questa forza, che compresa nelle più alte finalità dell'anima, si purifica e palesa la sua intima spiritualità. La purificazione non è un privilegio dell'ascetismo, dove anzi si vanifica e perde ogni vitale efficienza, ma si compie senza diminuzione dell'uomo, compenetrando di una più alta e degna finalità la parte più bassa e peccaminosa della sua natura, che un superficiale giudizio pretenderebbe doversi affatto bandire.

Ma il problema del rapporto tra il finito e l'infinito non ha un valore limitato alla concezione della moralità; esso ha ancora una vasta portata metafisica. Già i Pitagorici e gli Eleati avevano compreso nell'idea dell'infinito e del finito la realtà universale, dagli uni concepita come illimitata estensione, dagli altri come avente limiti definiti. Riprendendo le due tesi, con profonda coscienza della loro sostanziale unità, Platone si rappresenta l'universo come sintesi del finito e dell'infinito, come il τρίτον γένος che riassume le esigenze dei termini antagonistici. Questa visione non è più il sistema ipostatico delle idee, bensì l'universo mobile e generato, il massimo organismo, in cui vivono gli organismi particolari, che ne traggono la vita e l'alimento.

Ma in virtù di quale principio avviene la compenetrazione del finito e dell'infinito? Quale è il quarto genere che crea dal finito e dall'infinito il loro composto? Nell'organismo umano noi sappiamo che l'anima è la forza organizzatrice e sintetica che fa convergere nella sua finalità razionale l'azione dei

contrari. L'anima umana dunque postula un'anima universale, dominatrice e regolatrice dell'organismo universale. Ma chi ce ne testimonia l'esistenza? Nell'organismo particolare, l'anima si palesa come causa teleologica e intelligente; allo stesso modo, noi vediamo esplicarsi, nell'universo, una causa finale che penetra tutte le cose, una saggezza universale sempre presente nell'infinita varietà delle sue forme. E potrebbe esservi saggezza e intelligenza dove non c'è anima? Dunque, v'è un'anima universale, in cui s'accentra tutta la realtà, come nell'anima individuale si accentra il nostro organismo [1].

Questo concetto è di grande importanza. Noi qui troviamo quell'attività di cui mancava il sistema delle idee, che giova a spiegarci la formazione delle cose particolari secondo il modello ideale. Alla sola intelligenza, come attività vivente, si può attribuire una virtù generatrice: intelligenza e causa fanno tutt'uno, secondo Platone [2]. Al contrario le idee, essendo meri intelligibili, sono necessariamente sterili e inattive. La forza dell'attività mentale si perde infatti nei suoi prodotti, la vita del pensiero si annulla nel pensato; e le idee, come sappiamo, non sono che un pensiero già pensato, da una immobile e vuota eternità.

Con la scoperta dell'intelligenza, come causa attiva e finale, ci è spianata la via alla comprensione del dramma della generazione universale, che forma il tema del massimo dialogo platonico: il *Timeo*.

10. Il sistema filosofico del Timeo. — Il protagonista metafisico del *Timeo* è il Demiurgo, l'Au-

(1) *Phileb.*, 30 a segg.
(2) Ibid., 31 a: νους μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενής.

tore del mondo, che, secondo il modello trascendente delle Idee, plasma e foggia, dalla materia caotica del divenire, il cosmo ordinato e armonico. Convergono qui, in questo foco, tutti gli elementi del pensiero platonico e tutte le esigenze che lo hanno spinto a svolgersi dal sistema statico delle idee, esposto nel *Fedro*, nel *Fedone*, nella *Repubblica*, verso il dinamismo della generazione e della creazione. Le idee sono tuttora immobili e fisse; il divenire è ancor esso il mobile mareggiare eraclitco dei fenomeni; ma al di sopra di quella stabilità e di questa fluttuazione, pur sempre presenti, è sorta l'esigenza nuova di una sintesi, di una compenetrazione, per cui il fenomeno assuma la consistenza dell'essere, il mutevole dell'eterno.

E il Demiurgo rappresenta, in questa fase del pensiero platonico, il fattore della sintesi: egli presuppone insieme il mondo delle idee e quello del divenire, senza identificarsi nè con l'uno nè con l'altro, ma pur ricevendo l'influsso di entrambi. Egli non è più certamente il remoto Dio, che col nome del Sommo Bene, sta al vertice della piramide delle idee; ma ha acquistato una personalità, sia pure mitica, ed è divenuto il Dio buono, il Padre, diverso dal precedente come l'individuazione del soggetto buono dal concetto del bene. Che cosa ha giovato a dargli questa personalità? Noi possiamo rispondere per argomentazione indiretta, riflettendo sulle tappe intermedie che separano e congiungono i due periodi della speculazione platonica. Abbiamo già visto come sul sistema originario delle idee sorgessero problemi nuovi, incapaci d'inquadrarsi esattamente in esso: così il problema di attribuire una causalità al mondo ideale; quindi, quello di concepire un'Intelligenza che impersoni siffatta forza causale; e tutto

ciò, sotto l'impulso del bisogno fondamentale di com penetrare i fenomeni delle idee. Ma le idee sono irrimediabilmente meri intelligibili, oggetti razionali a cui la nuova esigenza è estranea; di qui la necessità che questa si personifichi in qualche modo *a latere*, e che attinga insieme con la razionalità e la trascendenza delle idee, anche elementi estranei ad esse, e cioè quell'attività, quel movimento, che è proprio del sottoposto mondo del divenire, o almeno ne forma la più alta sublimazione. Nasce così la figura alquanto ambigua del Demiurgo, che Platone riveste col velo discreto del mito, quasi per sanarne la *generatio aequivoca*.

Dato questo suo carattere, è vano domandarsi quale sia il preciso rapporto tra il Demiurgo e le idee, e se le idee siano fuori o dentro dell'intelletto divino: una precisa risposta a questo quesito non può ottenersi se non interpretando Platone col platonismo, col neo-platonismo o addirittura col cristianesimo; mentre in lui non v'è ancora che lo spunto vago e incerto dello spinoso problema che affaticherà molte generazioni filosofiche. Noi possiamo valutare la scarsezza di consistenza in questa figurazione platonica, considerando che il concetto del Demiurgo occupa nella metafisica del *Timeo* lo stesso posto intermedio tra le idee e il mondo del divenire che nella psicologia del *Fedone* occupava il concetto dell'anima, tra le idee e i sensi. Solo nel mezzo sta l'attività vivente, che è estranea al mondo puramente ideale, il quale si esaurisce in una inattiva contemplazione di se medesimo. Ma l'essenza intermedia non ci viene mai data da Platone come un superamento dell'idea astratta, benchè essa porti con sè una tale esigenza: quindi una continua oscillazione, che in rapporto al problema dell'anima ci

viene chiaramente testimoniata, tra il concetto dell'anima come essenza semplice e individua, a cui noi saremmo pertanto tentati di attribuire le idee a guisa di un termine immanente alla sua attività, — e dell'anima come modellata sulle idee, e cioè termine e momento a sua volta di un'azione trascendente. In maniera analoga, mutati i termini e la rispettiva efficacia, sta il Demiurgo nella propria sfera di azione; e nell'un caso e nell'altro la contraddizione dei due motivi del pensiero platonico ha la sua sanatoria apparente in un atto di fede, in un postulato religioso, tanto di un'anima individuale e personale, come gli veniva offerta dalla misteriosofia del tempo, quanto di un Dio Creatore e Padre, apparizione non meno inesplicabile nel suo sistema delle idee.

Dato questo carattere e questo significato del Demiurgo, si spiega quale possa essere l'opera sua. Egli non è un creatore, nel senso che noi moderni, venuti su dal cristianesimo possiamo dare a questo termine, e cioè non costituisce dal nulla o da se stesso le cose; egli è bensì l'ordinatore e l'organizzatore di qualcosa già preesistente, e per l'appunto di quel divenire informe e caotico che esisteva fin dal principio, come egualmente esisteva la realtà immobile ed eterna delle idee [1]. La sua azione consiste nel plasmare il primitivo caos secondo il modello delle idee e nel formarne un cosmo. Il Demiurgo è pertanto ancora un artefice, secondo l'analogia delle manifatture umane; e il racconto dell'opera sua è quindi concepito nella forma tradizionale della cosmogonia, come spiegazione di un passaggio graduale dall'informe al formato, dal caos al cosmo.

---

(1) *Tim.*, 52 d.

Platone ci descrive vividamente quello stato orig nario di confusione e di disordine di cui attin l'immagine ai naturalisti presocratici, e anche p in là, alle rappresentazioni religiose popolari, e trasmette a sua volta ai successori, che la custod ranno (si ricordi la *sylva* dei platonici medieva anche quando la coscienza filosofica e l'intuizion religiosa l'avranno resa superflua.

C'è però nell'immagine del divenire, come si presenta in Platone, qualcosa non del tutto m tica e fantastica. Al mito appartiene certamente l rappresentazione popolare di un caos iniziale, ch viene temporalmente anteposto alla formazione d cosmo [1], mentre, come avremo occasione di veder tra breve, il tempo non nasce che col mondo ordi nato dal Demiurgo. Ma insieme non si può discono scere lo sforzo del pensiero platonico per idealizzar i dati empirici della leggenda cosmogonica, e quind per elevarli ad una formulazione concettuale, elimi nando le aporie dell'immaginazione ingenua. Cos la presupposizione del divenire e dell'essere (cioè del mondo delle idee) viene in qualche modo, se non totalmente, corretta, con l'introdurre un rapporto dialettico dei due termini, in modo che la loro preesistenza assume un certo valore trascendentale, come quello di momenti ideali della sintesi cosmica effettuata dal Demiurgo. Tuttavia il mito continua a intrecciarsi col ragionamento; ed è forse in questo connubio l'aspetto più caratteristico della personalità mentale di Platone.

Le considerazioni precedenti ci spianano anche la via a comprendere il carattere logico del racconto

(1) *Tim.*, 52 d «vi era l'essere, il luogo e il divenire, anche *prima* che vi fosse il cosmo».

della creazione che è nel *Timeo*. Non opera puramente concettuale e scientifica, perchè non si dà scienza se non di quello che eternamente è, non una successione frammentaria d'impressioni sensibili immediate, che potrebbero ritrarre soltanto il mondo caotico della generazione; ma bisogna concepire un discorso intermedio tra l'una forma di conoscenza e l'altra, com'è intermedio, tra l'essere e il divenire, l'oggetto a cui quel discorso deve tendere. E nel mezzo, tra la scienza e la sensazione, sta per l'appunto l'opinione, che ritrae il probabile, il verisimile e lo conferma con la forza della credenza, se non con le argomentazioni della scienza (1). L'oggettivismo del sistema platonico rivela qui un suo aspetto sommamente caratteristico, col dare anche al mero probabile una propria adeguazione oggettiva; col farne un riflesso, un'immagine, nel conoscente, di una probabilità intrinseca nella cosa stessa che viene conosciuta. Cosicchè la graduazione delle forme del sapere, dalla sensazione, all'opinione, alla scienza, si modella sopra le graduazioni dell'essere e trova pertanto la sua spiegazione ultima nella cosmologia piuttosto che nella psicologia.

Noi daremo ora un saggio del come il discorso proceda. Cominciamo, dice Platone (2), col distinguere le due cose seguenti: che è mai ciò che esiste dall'eternità, senza aver mai avuto origine, e che è ciò che nasce e rinasce incessantemente, senza mai esistere? L'uno è ciò che vien compreso razionalmente dal pensiero ed è sempre identico; l'altro è ciò che forma oggetto dell'opinione sensibile e ir-

(1) *Tim.*, 29 b.
(2) *Tim.*, 27 d segg.

razionale. Ora, tutto ciò che nasce procede necessariamente da una causa; perchè nulla di ciò che è nato può esser nato senza causa. Il mondo è nato: infatti è visibile, tangibile e corporeo. Son queste altrettante qualità sensibili, e ciò ch'è sensibile, come s'è detto, nasce e perisce. Ma ciò che nasce deve avere una causa; quale è dunque la causa del mondo? e quale è il modello che questa causa ha seguìto? L'artefice che, l'occhio sempre intento alla realtà immutevole, servendosi di un tale modello ne riproduce l'idea e la potenza, non può non produrre un'opera di una bellezza compiuta; mentre se ha l'occhio intento a ciò ch'è generato e transeunte, non farà nulla di bello.

Ora, l'artefice del mondo è Dio, il Demiurgo: e la sua saggezza e la bellezza sovrana della sua opera ci attestano che nel compierla egli si è attenuto al modello incorruttibile ed eterno. Il mondo visibile sorge così a imitazione delle idee.

Come suprema bontà, esente da ogni odio, Dio volle che le cose fossero buone e belle; e pertanto, dalla massa caotica del divenire, che si agitava senza freno nè regola, egli fece uscire l'ordine, pensando che fosse migliore del suo contrario (1). Inoltre, perchè il mondo fosse simile in unità all'essere perfetto, egli non ne fece due o più, ma quel solo ed unico, oltre del quale non ve ne sarà altro (2). E volle che la sua opera fosse sufficiente a se stessa, senza aver bisogno di soccorso estraneo: pertanto la formò come un perfetto organismo, che dotò di un'anima diffusa per il corpo, ed a cui diede una forma arrotondita e sferica; sì che ne fece un globo girante sopra se

(1) Ibid., 30 a.
(2) Ibid., 31 b.

medesimo, un mondo unico, solitario, sufficiente a sè per sua virtù propria, non bisognevole di altro che di sè, cosciente e amante di se stesso [1].

Così prospettato, nelle linee generali, il piano della creazione, passiamo ai particolari dell'esecuzione. Posto che il mondo sia un organismo, cioè formato di anima e corpo, viene la necessità di spiegare di che cosa risultino composte queste parti. L'anima del mondo è un composto dei due principii fondamentali, l'identico e il mutevole, l'idea e il divenire. Dagl'ingredienti di cui consta, si spiegano i suoi caratteri dell'uniformità e della varietà; e dalla posizione intermedia che occupa tra l'uno e l'altro, ci si rende ragione del confluire in essa, in una mobile sintesi, delle opposte determinazioni ideali e sensibili.

La funzione dell'anima universale, in questo sistema, è quella di un principio cosmico, e solo indirettamente di un principio psicologico. Sotto il primo aspetto, essa è il motore dell'universo, ed imprime al corpo del grande organismo due sorte di movimento, uniforme e variabile, in conformità della propria costituzione. Mediatamente poi, a queste due forme di moto corrispondono nel soggetto conoscente le due forme note di conoscenza, il sapere scientifico e la percezione sensibile. Come causa del movimento del mondo fisico, l'anima imprime al sistema cosmico uno spiccato indirizzo teleologico: la sua attività è infatti intelligente e muove le cose in vista dei fini che debbono realizzare. Di qui, il sistema platonico della natura è tutto decisamente improntato al finalismo causale e spiega l'accadere dei fenomeni, in opposizione con gli atomisti, mostrando

(1) Ibid., 34 b.

che in ciascuno di essi il concorso degli element costitutivi si verifica secondo un piano ideale, in cu esso è già anticipato nella piena organicità della sua struttura; e rispettivamente il concorso dei vari fenomeni è subordinato alla finalità di quel più vasto complesso fenomenico che è destinato a realizzare.

Ma il finalismo sottentra integralmente al meccanismo, oppure gli lascia una propria, se pur ristretta, sfera di azione? Per rispondere, bisogna esaminare se l'azione teleologica dell'anima del mondo possa esercitarsi incontrastatamente sul corpo; e quindi, se questo ultimo, nell'intimità della sua costituzione, si lasci del tutto assimilare al principio animato.

Di questa ulteriore indagine, Platone ci espone il risultato piuttosto che il travaglio della ricerca. Egli si era inoltrato, sulla via della speculazione cosmogonica, con la scorta di due soli principii, l'essenza immutevole delle idee e il divenire fluente e mutevole. Con questi aveva spiegato la formazione dell'anima del mondo, con questi aveva tentato i primi saggi di una spiegazione del mondo corporeo. Ma, spingendosi più innanzi, aveva dovuto accorgersi della presenza, nei corpi, di un residuo irriducibile alla pura dialettica dell'essere e del divenire, di qualcosa che servisse di sostegno al divenire e fondasse, quasi al di sotto del continuo fluire, la stabilità del mondo corporeo.

Seguiamo più da vicino il testo platonico. Che cosa ci manifesta il divenire? Prendiamo un corpo, l'acqua, p. es.: da liquido che è, noi lo vediamo rapprendersi, diventar solido, e quindi fondersi e assottigliarsi più ancora, diventar aria, e questa fuoco; poi nuovamente, il fuoco condensato e spento andarsene in forma di aria, e di nuovo l'aria sti-

pata farsi nuvola o nebbia, e questa poi ancora più condensata scorrere liquida, per petrificarsi infine, nel corso ciclico del divenire [1]. Ogni singolo stadio del processo è da noi contrassegnato con tale e tal nome; eppure c'è nei continui trapassi qualcosa che non è in alcun modo contrassegnata, e che è il fondamento stesso, identico e immobile, di quel passare in altro. Essa è ciò che, nelle trasformazioni, non esce mai dalla propria natura: infatti riceve sempre in sè tutte le cose e non prende giammai alcuna forma somigliante alle cose che entrano in essa [2]. Perciò noi non la diciamo nè terra, nè aria, nè fuoco, nè acqua, nè altro che nasca da questi elementi o da cui questi nascono, ma piuttosto una specie invisibile e amorfa, capace di qualsiasi contenuto, e che partecipa in un certo povero modo dell'intelligibile [3].

E più innanzi Platone, dando un nome a questo «*quid*» lo chiama spazio e lo pone accanto ai due principii già posti, ai quali gli appare irriducibile. Così stando le cose, egli dice [4], bisogna convenire, che una è la specie che è sempre allo stesso modo ingenerata, indistruttibile, che nulla riceve dal di fuori, nè trapassa in altro, ed è invisibile e impercettibile ai sensi: essa è quella che toccò all'intelligenza in sorte di contemplare. Ed una seconda ve n'è sensibile, generata, agitata continuamente, che ha origine in qualche luogo, e di nuovo perisce, ed è conquistata dall'opinione sensibile. Infine, v'è una terza specie, lo spazio (χώρα), che mai perisce e che

(1) Ibid., 49 e.
(2) Ibid., 50 c.
(3) Ibid., 51 a.
(4) Ibid., 52 a segg.

serve di teatro a tutto ciò che comincia ad essere: impercettibile ai sensi e tuttavia percettibile a una sorta di intelligenza spuria. Noi l'intravvediamo come in un sogno; e diciamo che tutto ciò che è deve essere in qualche luogo, deve occupare un certo spazio, mentre ciò che non è nè sulla terra, nè in altro luogo sotto il cielo, non è nulla.

Ma, ciò che Platone chiama spazio (χώρα) è forse lo spazio come noi intendiamo, almeno in un significato naturalistico? o non è piuttosto la materia, come i primi passi platonici citati (a proposito delle trasformazioni dei corpi) lasciano intravvedere? I commentatori si sono gravemente affaticati su questo problema, trasferendo nei nomi di spazio e materia ciò che la suggestione del contenuto scientifico moderno attribuiva a questi nomi. Ora è indubitabile che Platone non potesse significare con quell'oscuro *quid*, che forma il residuo della sua particolare speculazione, nè la materia della concezione scientifica moderna, nè l'estensione dei cartesiani, che formano momenti o residui di altri procedimenti mentali. La χώρα platonica dev'essere pertanto riconosciuta per quel che ci vien data dalla stessa velata formulazione platonica: come quel fondo comune e indifferenziato, dove si possono identificare egualmente le caratteristiche della materia e dello spazio: non pura materia, posta come una realtà del tutto concettuale, fuori di ogni rapporto con la sensibilità, perchè ha ancora un innegabile residuo sensibile, e, dalla negazione stessa di ogni caratteristica sensibile, trae ancora con sè alcunchè di appartenente ai sensi: quell'apparenza velata, indistinta, distesa quasi in uno spazio annebbiato. Ma, nel medesimo tempo, la χώρα non è il puro spazio, la semplice estensione matematica, privata di ogni consistenza materiale e

corporea: sulla spazialità essa porta l'incremento della quantità meccanica.

Noi possiamo individuarla come l'unità ancora indifferente e neutra dello spazio e della materia. Giova qui ricordare l'analogia del pitagorismo, dove, come s'è visto, il numero non è pura e astratta quantità, ma quantità estesa e spaziale. Similmente la χώρα, che all'ἀρχή dei pitagorici è unita da un vincolo assai più stretto che non la mera analogia, contiene in sè la radice di ciò, che, nello sviluppo filosofico, differenziandosi, sarà lo spazio e la materia, la pura quantità matematica e la quantità meccanica.

Questo appare tanto evidente, dal *Timeo*, che con la stessa assunzione della χώρα vien fatto contemporaneamente posto, nel sistema platonico della natura, al meccanismo e al matematismo: il primo che contempera l'azione delle cause finali con quello delle cause meccaniche; il secondo che rivela, nelle composizioni più elementari delle figure dello spazio-materia, la formazione degli elementi naturali e dei loro aggregati.

Sotto il primo aspetto, la materia è, di fronte al Demiurgo, una concausa del mondo, di valore e dignità secondarii, ma tuttavia irriducibili e ineliminabili. Dio e la materia: ecco i due poli tra i quali si moverà fino alla fine il pensiero greco; e per alta che sia l'idea di Dio e della causalità teleologica che s'impersona in lui, non è mai tale da sopprimere o risolvere la necessità d'esistenza d'una materia indipendente. Tra le cause finali e le cause meccaniche, il lavoro cosmico è diviso e distribuito: alle prime spetta il còmpito di dirigere e regolare le varie forze secondo il loro piano ideale; ma il lavoro, direi quasi, manuale, della costruzione spetta alle cause secondarie e meccaniche.

Il mondo è un misto d'intelligenza e di necessità; però questa è asservita ai fini di quella ed ha un valore puramente strumentale e sussidiario. Questa conciliazione dei due ordini di cause ha tuttavia un significato idealistico notevole: noi vedremo anche altri pensatori, fino ai più recenti, farne un tema preferito delle loro indagini, ed affermare con coscienza sempre più intima, che instaurare il regno dell'intelligenza nella bruta materia non significa ripudiare ciò che la paziente opera delle scienze naturali ci rivela intorno alle cause meccaniche che dominano la materia; significa, anzi, sublimare i risultati di queste ricerche, includendoli in un concerto di azioni più elevate, e quindi sublimare la stessa natura, riassumendone le immense forze in un unico pensiero, che l'adegua a noi, e con noi a Dio.

Nel sistema platonico della natura, il meccanismo si esprime in esatti rapporti matematici. Poichè a fondamento dei corpi sta la materia, nella sua figurazione spaziale, e questa si lascia decomporre e ricostruire geometricamente, è trovato così in ciò che pareva più riluttante all'azione delle idee, il mezzo e il tramite della loro efficacia sul mondo della natura. I rapporti matematici hanno infatti un carattere razionale, e quindi la natura dei corpi, espressa per mezzo di essi, può facilmente piegarsi alle esigenze razionali degli esemplari ideali. Platone decompone lo spazio-materia in superfici elementari semplici e indivisibili, che hanno nella sua fisica la stessa funzione degli atomi nella fisica democritea. Essi hanno forma di triangoli e dalla loro diversa composizione stereometrica si spiega la formazione degli elementi più complessi, e cioè il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra. Così Platone afferma che la forma del fuoco è il tetraedo (la cui figura spiega

la sua estrema mobilità), quella dell'aria l'ottaedro, quella dell'acqua l'icosaedro, della terra il cubo (come la figura meno di tutte mobile e più plasmabile [1]). Con ciò la fisica assume il carattere di una scienza quantitativa; ma tuttavia la vecchia fisica qualitativa non viene sconfessata, e s'intreccia, spesso bizzarramente, con l'altra.

La dottrina degli elementi si integra con quella del moto, che deve dar l'impulso alle loro composizioni. E il moto vien ricondotto alla disformità, la quiete all'uniformità; la disformità a sua volta ha la sua radice nella diseguaglianza, che sta nella stessa diversità di forma dei triangoli elementali e delle figure che ne risultano [2]. Ma il movimento, così ridotto alla sua espressione quantitativa, non ci spiega da solo la distribuzione delle parti e degli elementi del mondo fisico: in ultima istanza, Platone ricorre alle ragioni della fisica qualitativa. Così, nella dottrina della gravità. Leggerezza e pesantezza non sono, contrariamente a quel che pensava Anassagora, funzioni dell'alto e del basso: non c'è in natura un basso verso cui gravita tutto ciò che ha un corpo, e un alto verso cui non si può spingere un corpo che sormontando la sua resistenza. La sfericità del mondo impedisce questa netta separazione [3]. Al contrario, la gravitazione si spiega, secondo Platone, con la tendenza di ciascuna cosa a riunirsi alle cose della stessa specie, la quale rende pesante ciò che si solleva, fa chiamare alto il punto verso cui tende il nostro sforzo, e fa dare gli altri nomi alle qualità e alle posizioni contrarie [4]. Questa

(1) Ibid., 53 c segg.
(2) Ibid., 58 a.
(3) Ibid., 62 c.
(4) Ibid., 63 e.

spiegazione per mezzo della tendenza del simile di unirsi al simile è certo più profonda della concezione meramente meccanica della fisica anassagorea; essa insinua, qui come altrove, l'idea del fine nel concerto delle forze brute della materia, in quanto che la tendenza di tutte le cose a riunirsi secondo la loro specie è essenzialmente ideale e teleologica.

La rappresentazione totale del mondo divien così quella di una sfera, nel cui mezzo sta la terra, anch'essa sferica, e attorno alla quale si muovono i pianeti e le stelle fisse: gli uni nel cerchio dell'ellittica, le altre nel cerchio dell'equatore. I moti dei due cerchi sono per l'appunto le due forme di movimento che noi già conosciamo, corrispondenti al difforme e all'uniforme, al variabile e all'identico: così al giro variabile dei pianeti fa riscontro l'invariabile ed eterna rivoluzione delle stelle fisse.

Complemento della fisica platonica è la dottrina del tempo. Questo vien creato dal Demiurgo per perfezionare l'adattamento della copia sensibile al modello ideale. Infatti la natura del modello è eterna, e il carattere dell'eternità non si addice a ciò che ha avuto origine. Ma, per rendere l'adattamento migliore, Dio deliberò di fare una immagine mobile dell'eternità (1); e con la disposizione che diede a tutte le parti dell'universo, egli fece dell'eternità che riposa nell'unità divina quell'immagine eterna ma divisibile (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν) che noi chiamiamo tempo. Il tempo è dunque nato col mondo, e finirà con esso. Col tempo nacquero i giorni, le notti, i mesi e gli anni; similmente son forme del tempo il passato e il futuro, che nella nostra ignoranza noi

---

(1) Ibid., 37 d: εἰκὼ δ'ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰώνος ποιήσαι.

trasferiamo erroneamente nella sostanza eterna, dicendo che fu, è, e sarà. Essa è, ecco tutto quel che bisognerebbe dire. Passato e futuro non convengono che alla generazione, che si succede nel tempo; ma la sostanza eterna, sempre identica e immutevole, non può divenir nè più vecchia nè più giovane. Essa non è soggetta a nessuno degli accidenti che la generazione impone alle cose sensibili, e quindi alla forma del tempo che imita l'eternità e si muove in un circolo misurato dal numero (1).

Dalla formazione dell'universo nel suo tutto, il racconto cosmogonico passa alla specificazione degl'individui particolari. Ad analogia dell'anima del mondo, sono costituite le anime delle stelle, dei pianeti, degli uomini, secondo un ordine di perfezione decrescente. Dell'uomo non è direttamente formata da Dio se non l'anima vera e propria, razionale e immortale; mentre i sottoposti principii animati che presiedono alle funzioni inferiori della vita umana, comuni anche agli animali bruti, sono opera di esseri creati a lor volta dalla divinità e da essa delegati a questa più imperfetta imitazione e modellazione (2).

La psicologia esposta nel Timeo enumera nell'uomo tre anime, o meglio tre parti dell'anima, a cui tuttavia la diversità dell'origine e della destinazione dà figura di tre distinte entità. Già nel *Fedro* questa immagine è adombrata col mito del cocchio, dell'auriga e dei cavalli: dove l'auriga simboleggia l'anima razionale, e dei cavalli l'uno, il più nobile, è l'anima coraggiosa, che, incitata dall'auriga tende

(1) Ibid., 37 e, 38 a segg.
(2) Ibid., 69 c.

in alto, mentre l'altro e più ignobile cavallo è l'anima passionale, che tende verso il basso.

Lo stesso racconto, in una veste più scientifica, si ritrova nel *Timeo*, dove l'analisi psicologica s'intreccia con quella fisiologica, e, nel tempo stesso che vengono distinte le tre parti dell'anima, si spiega anche in che modo sia ad esse finalisticamente adattata la formazione del corpo. Così, gli dei inferiori che ebbero affidato dal Demiurgo la creazione dell'uomo, posero l'anima razionale (che ricevettero già fatta da lui) in una sede appropriata, la testa, che separarono con un istmo (il collo) dalle rimanenti parti. Poscia nel torace legarono la specie mortale dell'anima: e poichè una parte di essa era di sua natura migliore e una parte peggiore, in mezzo alla cavità del torace eressero una chiusura, il diaframma. E la parte dell'anima che partecipa del coraggio e della collera la domiciliarono più vicina alla testa, affinchè, potendo sentire la voce della ragione, reprimesse insieme con essa l'anima passionale e concupiscente (1). Quest'ultima poi essi ricacciarono e legarono « come una bestia selvaggia » più in basso, plasmandone, in conformità della sua destinazione, il domicilio corporeo (2).

Nasce così la dottrina delle tre anime, razionale, irascibile e concupiscibile, che avrà tanta fortuna nelle filosofie platonizzanti d'ogni tempo.

Il suo aspetto più caratteristico sta nell'aver nettamente separato una parte immortale dell'anima umana dalle rimanenti parti mortali, nell'averle allontanate nell'origine, nelle funzioni, nella destinazione finale. Ancora nel *Fedone*, l'anima che si

(1) Ibid., 69 d segg.
(2) 70 d, e.

separa dal corpo con la morte, comprende in sè insieme gli elementi razionali e sensibili, e questi ultimi attraendola, suo malgrado, alla terra, la costringono, se la loro forza è soverchiante, a incarnarsi in nuovi corpi; ma secondo la psicologia del *Timeo*, l'anima razionale, infusa al corpo dall'alto, non ha che un commercio transitorio con le anime inferiori ed è destinata a staccarsene totalmente.

Ma la psicologia del *Timeo* non si lascia ricondurre ad unità di piano e d'ispirazione. Confluiscono anzi in essa due motivi del tutto eterogenei, che è necessario isolare l'uno dall'altro, anche per comprendere la loro composizione nel pensiero platonico.

Innanzi tutto, l'anima del mondo ci è apparsa come una medietà di due principii, l'identico e il diverso, l'essere e il divenire; quindi l'anima umana, che a sua somiglianza è formata, è anch'essa una tale medietà, e pertanto realizza la sua natura contemperando il molteplice con l'unità, il divenire con l'essere, e armonizzando in sè le proprie parti e le funzioni del corpo. In questa concezione dell'anima, noi vediamo maturare tutte quelle esigenze propriamente scientifiche che avevano spinto con piena consapevolezza Platone a correggere il primitivo sistema delle idee e a rifonderlo per quanto era possibile nel mondo del divenire.

Le conseguenze pedagogiche di tale psicologia — schiettamente greca — sono espresse in chiari termini nel *Timeo*. Così, anche in rapporto alle tre specie di anima, Platone dichiara, che, per non lasciar che l'una o l'altra di esse, vivendo nell'ozio s'indebolisca e turbi l'armonia dell'insieme, si ha da curare che abbiano tra loro movimenti proporzionati (1).

---

(1) Ibid., 90 a.

E parlando delle relazioni dell'anima col corpo, avverte del pericolo di uno sproporzionato accrescimento o deperimento dell'una o dell'altro, e addita l'unica via di salvezza nel non esercitare l'anima senza del corpo o il corpo senza dell'anima, affinchè, difendendosi l'una dall'altro, si equilibrino e siano sani. Conviene dunque, egli dice, che il matematico o chi lavora molto con la mente intorno ad alcuna altra scienza, paghi anche al corpo il suo dovuto esercizio, facendo amicizia con la ginnastica, e viceversa colui che coltiva con cura il corpo, ripaghi il cambio coi movimenti della sua anima, servendosi della musica e della filosofia, se vuol essere chiamato bello e buono veramente (1).

Questa dottrina della medietà o dell'armonia si integra col principio socratico, presente, fin negli ultimi scritti, nel pensiero di Platone: quello per cui nessuno è volontariamente cattivo, e quindi il male coincide con l'ignoranza. Così le malattie dell'anima, l'abbandonarsi all'intemperanza, alle passioni, vengono spiegate piuttosto che come colpe, quasi che la perversità fosse un fatto volontario, come disgrazie, come mali d'ignoranza (2). E se mai, le colpe vengon fatte ricadere sui genitori, piuttosto che sui figli, sugli educatori più che sugli educati (3).

Ognuno vede come una tale psicologia e i suoi corollari pedagogici e sociali ripugnino vivamente con quel rigorismo psicologico e morale che già abbiamo appreso dal *Fedone* e che cominciavamo nuovamente a intravvedere nel *Timeo*, con la separazione dell'anima razionale dalle anime sottoposte.

---

(1) Ibid., 88 b, c.
(2) Ibid., 86 d.
(3) Ibid., 87 b.

Nel *Fedone* l'anima è un'individualità a sè, un principio semplice e immediato, non una medietà dialettica. Essa non è una posizione speculativa, ma un'assunzione quasi inesplicabile nel sistema delle idee, una rivelazione improvvisa, che mostra, già nell'atto del suo apparire, una ben diversa fonte d'ispirazione che non il ragionamento filosofico. Essa ci si palesa come un'individualità mitica e ingenua, propria delle religioni popolari.

E le conseguenze di questa prima assunzione contrastano con quelle della psicologia di cui testè parlavamo. Se l'anima non è una medietà dialettica ma una individualità compiuta e chiusa, anzi repugnante con l'individualità del corpo, la sua funzione non può consistere nel contemperare ed armonizzare, ma nell'appartarsi, nell'isolarsi. La celebrazione della sua natura è, come sappiamo dal *Fedone*, nello sciogliersi da ogni legame corporeo, nel ritornare alla propria fonte divina. La moralità di quest'anima è nella purificazione, che non si compie in una sua singola incarnazione terrena, ma esige successive incarnazioni. Di qui la metempsicosi. E ancora: il male non viene più ricondotto all'ignoranza, la malvagità a una disposizione involontaria; ma domina l'accento della colpa, del peccato; e l'accento è così profondo e pessimistico che s'imprime nell'anima anche oltre la sua esistenza terrena e temporale ed esige, per la purificazione, il passaggio in altri corpi. La colpa diviene una vera caduta che si espia nel corso delle generazioni, e che per espiarsi richiede un misterioso aiuto divino.

Noi siamo qui in una tutt'altra corrente spirituale, religiosa e mistica, che contrasta con quella, razionalistica e dialettica, che già conosciamo. Ora, noi non possiamo isolare tale misticismo in una singola

fase di sviluppo del pensiero platonico: noi ne ritroviamo i segni distintivi, oltre che nel *Fedone*, anche in tutti gli altri dialoghi posteriori, e specialmente nel *Timeo*.

In questo ultimo dialogo noi troviamo un fantastico evoluzionismo a rovescio, che non si spiega se non riconoscendo la continuità dell'ispirazione mistico-religiosa nel pensiero di Platone. Così, ci vengono rappresentate le fasi di una progressiva degenerazione delle anime, che incarnate dapprima in esseri umani maschili, per effetto delle loro colpe e indegnità trasmigrando poi si convertirono in donne, e quindi in uccelli, in animali terrestri ed acquatici [1]. Immaginazioni consimili si ritrovano nel *Fedro*, nel *Fedone*, nella *Repubblica*, dovunque con lo stesso carattere fondamentale: di dare alla trasmigrazione delle anime il significato di un castigo ed insieme di un'espiazione, dopo la quale l'anima, purificata, potrà far ritorno alla sua sede naturale. Non vi sono che i filosofi, i quali siano immuni da queste peregrinazioni e che sian degni di passare direttamente nella sede beata degli dei.

La diversità di queste due correnti ideali del pensiero platonico non è soltanto segnalata dalla differenza di contenuto, rispettivamente speculativo e fantastico, e cioè non è un'argomentazione indiretta dello storico di Platone, ma è posta in rilievo perfino nella forma estrinseca dell'esposizione. Le immaginazioni della vita d'oltretomba, della metempsicosi, della catarsi mistica, prendono la forma di miti, vaghe descrizioni di penombra, tutte velate di poesia, che nulla hanno in comune col serrato argo-

(1) *Tim.*, 90 e segg.

mentare del pensiero propriamente scientifico di Platone. Ma il mito vien tuttavia introdotto con una solennità, con un religioso mistero, che vietano di attribuirgli, almeno nel pensiero del suo creatore o ripetitore, un significato meramente fantastico e leggendario. Il mito è accompagnato e rafforzato dalla credenza; la sua rappresentazione immaginaria non è che l'involucro che riveste un nucleo più solido di religiosità positiva.

E la sua fonte d'ispirazione è appunto nella religione dei misteri, nell'orfismo, il quale diffondeva per tutta la Grecia il suo culto e i suoi riti. Solo mercè questo influsso ci si spiega l'apparizione, nella filosofia platonica, della figura dell'anima come un essere semplice e individuo, che non è che un demone, un essere divino estraneo al corpo, e dimorante solo transitoriamente in esso. Di qui ancora la rappresentazione mitica delle purificazioni e delle espiazioni, di cui Platone, conforme al proprio genio, accentua il significato morale.

Il dissidio delle due correnti d'ispirazione è innegabile, e Platone stesso ce lo testimonia, conservando a ciascuna di esse la sua forma appropriata, al mito la forma del mito, al ragionamento il rigore del ragionamento. Pure, al di sopra di questo dissidio, si palesa almeno l'intenzione d'istituire un rapporto, di armonizzare i dati della filosofia con quelli della religione. Ciò è implicito nel fatto stesso del raccostare, sia pure esternamente, in una medesima esposizione, gli elementi di fonte diversa, dando ai misteri della religiosità popolare un riconoscimento quasi ufficiale nella filosofia. Ma c'è un ravvicinamento anche più intrinseco, se non nei particolari delle singole dottrine, certo nell'ispirazione centrale, profondamente teologica, del pensiero

di Platone, nell'impostazione dualistica e teistica del suo idealismo. Egli non è soltanto un temperamento speculativo, ma anche un temperamento religioso; e se anche la sua filosofia lo spinge a svalutare l'opinione di fronte al ragionamento della scienza, la sua religiosità gli fa accreditare nuovamente l'opinione per mezzo della credenza. I due impulsi, pur non riuscendo a comporsi, tuttavia hanno una certa armonia, che ci si rivela nel comune afflato che anima il *Timeo*: opera di pensiero e insieme atto di fede.

Ma quale che sia il valore di questo superiore accordo, il problema dei rapporti tra scienza e fede, tra religione e filosofia, è già posto, e affaticherà fruttuosamente le venture generazioni filosofiche. Occorrerà, perchè una più stretta intrinsecazione sia resa possibile, che l'assiduità dell'esperienza religiosa familiarizzi gli spiriti coi nuovi miti, che in Platone appaiano ancora nella stranezza e nell'isolamento della loro stessa novità; e d'altra parte, che l'accentuazione religiosa della ricerca filosofica — in Platone ancora scarsa, perchè è troppo recente per lui il ricordo dell'umanismo sofistico e dell'indagine socratica — s'intensifichi e si ravvivi. Nella più tarda scuola platonica, noi osserveremo una prima, potente convergenza dei due impulsi spirituali.

Quale giudizio possiamo dare di quest'ultima fase della speculazione platonica? Innanzi tutto, è facile osservare nelle singole vedute una grande profondità di pensiero: l'idea del mondo come un organismo sufficiente a se stesso, il concetto dello spazio, del tempo, la sintesi della finalità e del meccanismo, sono vedute di un valore inestimabile intorno a cui graviterà il pensiero filosofico per molti secoli, e che

ancor oggi hanno un interesse attuale e vitale. Ma il nesso che lega tutti questi concetti forma la parte più debole della costruzione e risente del vizio originario del platonismo, che in quest'ultima fase è soltanto attenuato, ma non vinto. Platone sente viva l'esigenza di dare un'efficienza reale alle idee, nel mondo della generazione, compenetrandole col flusso del divenire; ma intanto non rinunzia all'antico concetto dell'idea separata e trascendente: ond'è che il vecchio dualismo si riproduce come dualità di un mondo ideale preesistente a ogni generazione, e un mondo generato, che non è se non la copia di quello. L'idea si scinde in se medesima, mirando insieme a due mondi eterogenei, e quel che acquista in efficienza reale perde in unità e compattezza ideale. L'ambiguo e mitico concetto del demiurgo tradisce questo profondo dissidio. Il demiurgo non è il dio che si contempla nell'eternità immutevole della propria essenza — il vero Dio platonico; nè il Dio creatore originale della metafisica cristiana; ma un dio espediente, destinato a sanare l'impotenza delle idee e l'inoriginalità delle cose create. Egli non crea, ma opera copiando quel mondo ideale che è sopraordinato anche a lui. Il motivo fecondo e vitale, che pur è nel suo concetto, cioè l'efficienza causatrice dell'intelligenza, della mente, così svanisce e si annulla; la sua opera creativa non è che un raddoppiamento di ciò che è, e quindi il mondo reale persiste nell'antico suo essere, nell'essere cioè una diminuzione del mondo ideale. I due opposti motivi cozzano irrimediabilmente in esso: da una parte l'efficienza generatrice delle idee è un loro accrescimento e potenziamento; dall'altra una loro diminuzione e attenuazione; e il demiurgo riassume in sè questa discordia del pensiero platonico.

Il raddoppiamento del mondo, che nella prima fase del platonismo avveniva nella conoscenza, intesa come una mera visione di ciò che è, qui si riproduce nella stessa creazione. Di nuovo non c'è che l'esigenza del pensiero platonico, di riabilitare le cose generate; ma la struttura del suo sistema è tale, che questa esigenza è esattamente controbilanciata dall'opposta, per cui la copia è una diminuzione del modello.

E la persistente trascendenza delle idee toglie alla stessa teleologia del sistema quel valore immanente, che pure era una delle esigenze del pensiero platonico. Dov'è quell'aspirazione intima alle cose che le guida con piena autonomia verso i loro fini? Questi sono invece imposti ad esse dal sennato arbitrio del demiurgo; esistono nei motivi della creazione, più che nell'opera stessa della creazione; e cioè risentono di quella trascendenza ineliminabile in cui il sistema delle idee è concepito. La finalità è esterna e non ancora veramente interna, sovrasta alle cose e non penetra in esse; non è l'impulso di un graduale sviluppo, per un lievito interno del reale, ma è l'opera di un calcolo e di una estrinseca convenienza.

In quest'ultima fase, noi dunque possiamo dire che il platonismo s'avvia verso la propria risoluzione, ma questa meta è ancora lontana. Il concetto delle idee è piegato e quasi costretto alle nuove esigenze, ma, poichè non vi è intrinsecamente adattato, palesa una profonda discordia, e con essa l'urgenza di un nuovo problema, che sarà sentito non più da Platone, ma da Aristotile. Il dualismo della realtà, il raddoppiamento del mondo tanto nella conoscenza quanto nell'esistenza, la separazione e trascendenza delle idee, l'esternità dei fini, la preesistenza della

materia alla creazione, e l'arbitrarietà e insufficienza dell'idea stessa della creazione e del suo artefice, che compendia in sè tutte le altre insufficienze; ecco in breve tutto il residuo dell'antico platonismo, che deve ancora risolversi, affinchè l'esigenza, che il pensiero si realizzi veramente nel mondo, trovi il suo pieno adempimento.

11. Lo Stato. — Il problema dello Stato s'innesta nel corso del pensiero platonico, di cui forma un momento assai importante, e traversa le sue fasi. Se noi ne trattiamo soltanto alla fine del capitolo, è per una ragione di pura opportunità, avendo voluto concentrare l'attenzione del lettore sullo sviluppo del pensiero speculativo di Platone, senza distrarlo con una trattazione che, per quanto importante, avrebbe interrotto la continuità di quella linea.

Ma non si creda che a questo nostro artificio didattico corrisponda alcun fondamento nel pensiero stesso di Platone, e ciò che noi separiamo, ivi sia realmente separato. La politica non forma per lui una sfera distinta e subordinata; se mai, saremmo portati ad affermare tutto l'opposto: che quel che Platone ha di mira più direttamente e immediatamente è l'uomo, nei suoi rapporti sociali, nelle sue associazioni politiche, e che le speculazioni metafisiche non formano che larghe digressioni o parentesi, come per approfondire e chiarire quei rapporti, che possono avere la loro ultima ragione solo nel sistema totale del mondo.

In ciò si mostrano i frutti dell'insegnamento socratico e sofistico, e, anche più in là, le caratteristiche del temperamento schiettamente greco di Platone. Egli subisce, suo malgrado, gl'influssi di quella democrazia che aveva acceso la discussione dei pro-

blemi della politica, umanizzandoli e facendone un patrimonio degl'individui. Per anti-democratico che egli sia, tutti i suoi arditi piani di riformatore politico e sociale non si spiegano se non con l'implicito presupposto di quella contingenza, di quella riconosciuta capacità e attitudine degli uomini nel regolare propri rapporti, che appunto la democrazia aveva instaurato.

E la potente idealizzazione che Platone fa dei valori politici non deve farci disconoscere il fondamento storico e realistico sul quale quella trasvalutazione si compie. La stranezza delle innovazioni più radicali della *Repubblica* scompare o si attenua se si tien conto della particolare situazione politica che ne forma il presupposto e la condizione: la tradizione aristocratica dell'ambiente familiare: lo sconvolgimento della vita pubblica in seguito alla rovinosa guerra peloponnesiaca; il bisogno di ritrovare qualche punto fermo — disciplina, autorità, moralità — per arrestare la decadenza e il dissolvimento dello Stato; la suggestione di gloriosi esempi e modelli, come quelli della costituzione spartana e cretese.

Ma c'è anche una storicità più limitata e angusta dell'opera di Platone. L'ardito novatore tradisce un fondo insospettato di conservatorismo vecchio stile. Egli non guarda lo Stato al di là della πόλις, non sa pensare una riforma dello Stato se non restringendo anche più i confini della πόλις, fino a determinare, nell'ultima delle sue opere, le *Leggi*, il numero delle famiglie che debbono costituire la città. Egli non si avvede che il particolarismo della città è già stato travolto, o almeno non vuole o non sa ravvisarvi il significato ideale, ben altrimenti novatore e rivoluzionario che non quello delle sue stesse co-

struzioni. Sotto tale aspetto, l'abborrita democrazia lo sorpassa, lo rende invecchiato: nessun presentimento c'è in lui di quel prossimo straripare della vita greca, che caratterizzerà il periodo della conquista macedone.

Ma, sorpassato in questo dalla storia, Platone trascende poi ogni storia, riassumendo nella sua idealizzazione ciò che forma l'essenza permanente e spirituale del divenire storico. Sotto la spoglia caduca di una rappresentazione statica dello Stato-modello, vivono le esigenze eterne, le aspirazioni fondamentali dell'umanità che presiedono a tutte le formazioni politiche, e al loro svolgersi e succedersi: l'idea della giustizia nei rapporti tra gli uomini, dell'autorità come suo stabile presidio, del sapere come distributore e ministro dei suoi beni, della disciplina, che subordina i singoli a quell'armonia superiore. In una parola, nell'eticità dello Stato, invano irrisa dai politici d'ogni tempo, Platone individua l'essenza di questa sovrana forma di associazione umana.

La concezione dello Stato è principalmente svolta nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Queste due opere rappresentano le due fasi del pensiero platonico, rispetto a tale probema: nell'una delle quali lo Stato è inteso secondo il sistema trascendente delle idee; nell'altra invece l'interesse empirico e realistico rompe a poco a poco la rigida struttura del sistema.

Lo Stato descritto nella Repubblica non è questo o quello stato esistente; ma l'essenza stessa dello Stato, quale è nella sua idea. È lo Stato ideale e perfetto, che serve di modello alla formazione di ogni stato empirico. La grande cura di Platone nel descrivercelo perfino nelle sue più piccole minuzie ci mostra quale alta coscienza egli avesse del proprio

idealismo e qual senso della realtà ideale — che, in quanto è realtà, è individuata in tutti i suoi particolari. Lo Stato è l'uomo in grande; la sua finalità è la realizzazione del bene: un fine che si moltiplica, restando uno, nell'educazione alla virtù dei cittadini che lo costituiscono. E, poichè la virtù, il bene, è scienza, secondo il postulato socratico-platonico, si deduce facilmente che la signoria dello Stato spetta a coloro che sanno, ai filosofi [1]. Molti empirici hanno riso e molti ancora rideranno di questa verità — non in quanto empirici, ma in quanto sciocchi —; essa invece s'impone a chi considera che ogni organizzazione pratica è, nel suo motivo creatore, un'organizzazione mentale, e che coloro che posseggono ed esercitano questa virtù e disciplina organizzatrice, cioè i filosofi, sono i più atti a reggere la cosa pubblica. Soltanto, bisogna liberare il concetto del filosofo dalle ristrettezze dottrinali ed accademiche a cui l'hanno condannato, nell'opinione delle masse, le innumerevoli pleiadi dei filosofanti antichi e moderni; guardare nel filosofo l'intimità della coscienza che accentra con una identica disciplina una ricca pluralità di esperienze; sentire nella sua opera svolgersi concreto il pensiero immanente alle cose.

La scelta dei governanti non forma che una prima specificazione degli organi dello Stato. Il principio della divisione del lavoro, che viene assunto come criterio direttivo dell'indagine, esige una ulteriore partizione nella massa dei governati. Per effettuarla, Platone immagina una genesi ideale dei vari organi della πόλις, secondo la finalità delle funzioni che son chiamati ad esplicare. Si formerà innanzi tutto un primo nucleo di contadini e di artigiani, che spe-

(1) *Rep.*, v, 473 e segg.

cializzeranno le proprie attribuzioni e scambieranno i rispettivi prodotti, per poter soddisfare ai multiformi bisogni della vita. Questo primo nucleo si andrà gradatamente ingrandendo, coll'accrescersi dei bisogni — dai più elementari ai più elevati della vita civile —, e insieme col complicarsi dei rapporti sociali, che esigeranno nuove specificazioni. Così ingrandendosi la città, e le sue risorse interne rivelandosi più insufficienti, nasceranno i bisogni di espansione, di conquista: la città sarà posta nella necessità di fare la guerra.

A questa ulteriore esigenza Platone — memore forse delle cattive esperienze delle milizie cittadine nelle guerre peloponnesiache — vuole che lo Stato soddisfi in maniera adeguata. Fare la guerra è un mestiere a sè, che richiede una specializzazione propria e una forma di educazione a parte. Quindi, di fronte alla classe dei produttori, sorge quella dei guerrieri, cui è devoluto anche il còmpito di polizia interna; donde il nome di guardie (φύλακες). E l'addestramento di esse è curato da Platone fin nei più minuti particolari, non solamente per quel che riguarda l'educazione propriamente fisica e militare, ma ancora l'educazione intellettuale, artistica, religiosa.

Infine, dalla differenza stessa del ricevere l'educazione e dell'impartirla, dell'eseguire e del formulare gli ordini, nasce l'ultima specificazione tra i guerrieri (la cui classe comprende ancora gl'impiegati, data l'affinità della loro funzione di tutelare l'osservanza delle leggi) e i filosofi che, come coloro che sanno, formulano le leggi, reggono lo Stato, ed educano la classe sottoposta.

La partizione così ottenuta riproduce, nell'organismo collettivo, nell'« uomo in grande » che è lo

Stato, la classificazione psicologico-morale delle parti dell'anima individuale. Quel che sono i filosofi nello stato, è la ragione nell'anima dell'uomo; e la classe dei guerrieri corrisponde alla parte animosa (τὸ θυμοειδὲς), la classe dei produttori alla parte appetitiva (τὸ επιθυμητικὸν) dell'anima. L'analogia dell'uomo in grande e dell'uomo in piccolo è serbata anche in ciò, che, come il principio animoso nell'anima è più strettamente aderente a quello razionale, di cui forma il valido presidio nel tenere a freno le basse voglie dell'anima appetitiva, così i guerrieri sono il braccio forte dei reggitori, dei filosofi, nel dominare e indirizzare alle finalità superiori dello Stato l'opera della classe lavoratrice.

Questa gerarchia ha la sua intima ragione non tanto nel valore autonomo dei suoi singoli gradi, quanto nella finalità del loro insieme, nell'armonia di tutte le funzioni nei rispettivi rapporti. Lo Stato è perfetto, dove la ragione domina, e la forza sostiene la ragione, e le masse addette alla produzione economica si subordinano all'una e all'altra senza esorbitare dai propri confini.

In questa meta di perfezione, la politica coincide con l'etica, perchè l'individuo raccoglie in frutto di virtù quell'opera che spende in servizio dello Stato. Così, a ciascuna funzione, in quanto si esplica entro la finalità cui è destinata, corrisponde una propria virtù: la razionalità è sapienza (σοφία), l'animosità è valore (ἀνδρία), l'appetito è moderazione (σωφροσύνη); e infine il contemperamento di tutti insieme è la giustizia (δικαιοσύνη), che è la perfezione stessa dello Stato platonico.

La più stretta analogia dei reggitori e dei guerrieri di fronte ai produttori suggerisce a Platone anche un separato regolamento dei rapporti giuridici

e sociali delle due prime classi. Mentre ai produttori è lasciato il possesso individuale dei beni economici e ad essi vengono attribuiti anche, entro certi limiti, i diritti familiari, perchè si riconosce in ciò uno stimolo alla loro operosità economica, le classi dei guerrieri e dei reggenti debbono rinunciare a questi appannaggi dell'individualismo, ed educarsi ad una impersonalità superiore di rapporti, che assicuri il loro più puro disinteresse e la loro completa dedizione alle cure dello Stato. Quindi vige per essi la comunanza dei beni economici, delle donne e dei figli, che, sopprimendo le famiglie particolari, deve formare l'unica e più vasta famiglia, che coincide con la sfera stessa dello Stato. Sta qui la differenza tra la dottrina di Platone da ogni forma di comunismo antico e moderno: si tratta per il nostro filosofo di un comunismo aristocratico, non ispirato a nessun sentimento economico, anzi a disprezzo e ripugnanza pei beni economici, come atti soltanto a distrarre i cittadini dalla loro missione più elevata.

Noi non seguiremo più nei minuti particolari le infinite disposizioni che si affollano nel grande dialogo platonico: ci basta di sapere che dovunque la forza dello Stato si palesa come alcunchè di sopraordinato rispetto agl'individui, conforme alle premesse metafisiche del sistema delle idee.

La soggettività, l'individualità, non ha ivi nessuna pretesa, nessun diritto da vantare; manca, non dico ogni idea di reciprocità tra Stato e cittadino, ma l'idea stessa della libertà in ogni esplicazione dell'attività umana: tutto è regolato, tutto è predisposto, con unico riguardo all'universale, allo Stato, senza alcuna considerazione degl'individui. A questi è sottratta quella sfera che la romanità e il cristianesimo hanno in seguito sancito come la loro pro-

prietà più sacra: la famiglia. Lo Stato può sopprimere i bambini deficienti [1]; esso decreta l'allevamento dei fanciulli in comune, in modo che non conoscano i loro genitori [2]; esso determina perfino il numero dei cittadini che devono comporlo. Come tra la sovrastante idea e gli esseri singoli non v'è nulla d'intermedio, che da questi conduca a quella; così tra lo Stato e i cittadini non v'è nessuno di quei nuclei intermedi, quale per eccellenza la famiglia, che possono mitigare la forza impersonale dello Stato, incanalandola per quelle vie che la stessa natura si dà cura di tracciare, e rendere più intima all'uomo la coercizione, in nome d'interessi superiori, trasformandola in un dovere. Nello Stato platonico non ci sono nè diritti nè doveri; è un mondo dove tutto è, dove tutto esiste con una realtà a cui l'idea ch'esso impersona conferisce una specie di necessità ideale e fatale. Pertanto, ivi non sono leggi: la legge esprime uno stato d'inadeguatezza dell'essere all'essenza, che non ha luogo in un mondo perfetto, dove l'essenza fa tutt'uno con l'esistenza.

Noi che sentivamo Platone così vicino a noi e alla mentalità nostra, allorchè seguivamo il corso della sua pura speculazione, come invece lo sentiamo lontano ora, che il suo pensiero politico ci palesa una così profonda discordanza con le nostre idee, che son materiate di una secolare storia di lotte per l'emancipazione e la libertà degl'individui. È che siamo abituati, per quella superficialità che è tanta parte di noi, a riguardare come irrilevanti le divergenze metafisiche — dalla trascendenza all'immanenza dell'idea non pare breve il passo? —; mentre nel campo

(1) *Rep.*, v, 460 c.
(2) Ibid., 457 c.

morale e politico, dove le consuetudini della vita e le necessità dell'esperienza ci fanno assai più intensamente valutare le divergenze storiche e seguire passo a passo lo svolgersi del dramma della storia, ivi sentiamo tutto il rilievo delle opposizioni tra le varie mentalità e tutto il valore delle faticose conquiste. Eppure l'idea platonica è lontana egualmente da noi quanto lo Stato platonico, con la sua negazione della famiglia, con la sua assenza d'ogni idea di libertà e di diritto soggettivo.

Questa considerazione ci si può dimostrare storicamente feconda. Noi siamo soliti a non apprezzare al giusto valore il lento lavoro degli anonimi o dei piccoli nomi: che mai rappresenta — noi diciamo — tutta la speculazione greca dopo Aristotile? E, di fronte al pensiero greco, che costituisce di nuovo il pensiero romano? Eppure la storia vi riconosce un progresso, poco apparente per l'assenza di grandi nomi e di grandi linee speculative, ma sostanziale. E noi possiamo rendercene coscienti, considerando proprio quei problemi morali e politici, durante la soluzione dei quali un maggior numero di pietre miliari ha collocato la storia, e nella soluzione dei quali la massa dei piccoli uomini s'adegua alla mentalità dei maggiori, almeno per l'intensità e tenacia dello sforzo e per l'assiduità del lavoro. Così noi vedremo gli epigoni del pensiero greco, i pensatori cristiani, gl'industri codificatori del diritto romano, colmare a poco a poco le lacune della speculazione classica, e conquistare il nuovo concetto dell'individualità e della libertà umana, rendendosi così assai più vicini a noi di un Platone o di un Aristotile. Il ristretto pensiero di un giurista romano ci parrà più intimamente umano del sublime pensiero dei classici; le umili virtù cristiane sovrasteranno agli splendidi vizi dei gentili. Così

quelle idee, che all'apparenza, o per il maggior numero degli uomini, sono più vitali e pratiche, potranno valerci come un valido sussidio nell'interpretazione della storia e nell'apprezzamento del progresso che in essa si realizza, per la ragione che noi, usi a viverle più continuamente, siamo assai meglio in grado di valutarle nella loro essenza e nel loro sviluppo. Solo in questo modo io credo che possa farsi strada negli animi l'idea di un progresso reale nella stessa metafisica, che guardata nel secco schematismo delle sue formule può sembrare, alle menti deboli o poco esperte, insuscettiva di un vero sviluppo e simile a un lavoro di Sisifo, mentre considerata nelle sue grandi manifestazioni etiche, religiose, politiche, acquista un rilievo e un'intonazione storica assai notevoli.

Il concetto dello Stato come entità trascendente è, abbiamo visto, l'espressione politica della metafisica delle idee. E, come quest'ultima subisce un graduale mutamento col farsi strada degl'interessi empirici e realistici nel pensiero di Platone, così anche la concezione dello Stato si avvicina grado a grado alla realtà empirica degli organismi storici. Nella stessa *Repubblica* si trova già un'acuta fenomenologia politica, che spiega lo svolgersi delle forme di governo l'una dall'altra: dall'aristocrazia la democrazia, per effetto della cupidigia dei molti; dalla democrazia la tirannide, per la legge dei contrarii, dominatrice di tutti gli esseri, che trae l'uno dai molti, il tiranno dalla massa (1). Una profonda intuizione, che vale per tutte le democrazie, antiche e moderne!

L'interesse empirico e classificatorio è prevalente nel *Politico*, dove la tripartizione delle forme di go-

(1) *Rep.*, VIII, 163 e.

verno acquista un carattere sistematico e architettonico. Platone distingue la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia [1], ciascuna delle quali pervertendosi dà luogo rispettivamente alla tirannide, all'oligarchia e alla demagogia [2]. Nello stesso dialogo, poi, viene esaminato il problema della necessità delle leggi [3], che nella *Repubblica* aveva trovato una soluzione negativa; ciò che dimostra la tendenza del pensiero platonico verso una maggiore concretezza e verso una visione più realistica della struttura dello Stato. Secondo il piano del *Crizia* (un dialogo che restò incompiuto), lo Stato vagheggiato da Platone, trasferito in una fantastica storia del passato ed incarnato proprio in un'Atene di cui gli ateniesi contemporanei avevano perduto anche il ricordo, doveva cimentarsi vittoriosamente con un grande Stato, Atlantide, egualmente immaginario.

Ma la tendenza verso l'empirismo e lo storicismo trova la sua più ampia esplicazione nelle *Leggi*, dove però purtroppo si osserva anche la stanchezza mentale del vecchio Platone.

Quivi non esiste più la partizione delle classi; i filosofi non sono più reggenti; al regime dei custodi subentra l'antica milizia cittadina; e pertanto, la terza classe, acquistando attribuzioni delle classi superiori, vi trasferisce anche un limitato riconoscimento di diritti privati.

Ma non per ciò i confini della πόλις si allargano, anzi si restringono: il numero delle famiglie che compongono lo Stato è fissato rigorosamente; il meccanismo della produzione e degli scambi è controllato

---

(1) *Polit.*, 291 d segg.
(2) Ibid., 302 e segg.
(3) Ibid., 291 d segg.

fino alle minuzie più stucchevoli; in generale, gl'istituti tradizionali vengono reintegrati, ma con restrizioni che ne soffocano ogni efficacia. La religione positiva trova nelle *Leggi* un assai più ampio riconoscimento, anzi assume l'importanza che nella *Repubblica* aveva la filosofia. L'ostracismo è però mantenuto contro l'arte. Qui la linea del pensiero platonico si mantiene immutata dal *Gorgia*, dove la poesia viene assimilata alla sofistica, alla *Repubblica*, dove è formulata una doppia condanna teoretica e morale, alle *Leggi*, dove le conseguenze pratiche della svalutazione dell'arte sono ancora ribadite. All'arte Platone non attribuisce che il valore di un'imitazione; ma non è qui la sua inferiorità di fronte alla scienza, che è imitazione anch'essa. La vera differenza invece sta in ciò che, mentre la scienza imita il modello eterno delle idee, la mimesi artistica si volge alla copia del mutevole e contingente dei sensi. Di qui la sua influenza corruttrice ed effeminatrice: di fronte all'intransigente rigidezza del moralista e dello statista non trovano grazia che solo alcune forme didascaliche di espressione artistica, la musica, la poesia corale, e in qualche modo la tragedia. Ma le espressioni più liriche e sentimentali vengono condannate; perfino l'epica e la commedia, come opere di finzione e di menzogna, sono proscritte dallo Stato.

12. Conclusione. — Nelle varie fasi del pensiero platonico, che qui abbiamo tracciate, è facile ricercare l'influenza esercitata dalle precedenti correnti speculative sulla mente di Platone. L'interesse socratico, che predomina nei primi dialoghi, si fonde, nei dialoghi euristici, con altri svariati interessi, attinti non solo alle scuole presocratiche, ma anche alle scuole semi-socratiche, e principalmente a quella di Megara,

pur con intonazione diversa e con intento critico. Il pensiero etico-religioso del Fedone e del Fedro s'ispira alla tradizione orfico-pitagorica, coi suoi riti, con le sue purificazioni, con la sua credenza nella trasmigrazione delle anime. La tendenza più spiccatamente speculativa degli ultimi dialoghi ha, tra i suoi motivi storici, l'approfondimento che Platone fece della metafisica pitagorica ed eleatica da una parte, dell'eraclitea dall'altra. Può apparire a prima vista un po' strano il notare come proprio nel tempo in cui si faceva strada nel pensiero di Platone l'esigenza di dare una più esauriente spiegazione della genesi e del divenire delle cose, e quindi vacillavano le premesse dell'idealismo trascendente, Platone si sentisse più fortemente attratto verso la metafisica eleatica e pitagorica, fino a riprodurre nel *Timeo* la definizione parmenidea dell'essere e la distinzione tra verità ed opinione. Ma ogni stranezza scompare se si riflette che Platone, pur facendo proprie le esigenze del pensiero eracliteo, non intendeva rinunziare all'idea dell'immutabilità ed eternità dei massimi valori metafisici; anzi, quanto più fortemente sentiva il dinamismo delle cose, tanto più fortemente doveva ribadire il concetto di ciò che deve sottrarsi alla genesi e al divenire.

Ma la sintesi del pensiero eracliteo ed eleatico può dirsi compiuta nel sistema di Platone? Quel che v'è di compiuto e che sarà acquisito per sempre alla filosofia è l'impostazione idealistica del problema. La sintesi del mutevole e dell'immutevole, del contingente e del necessario, del transitorio e dell'eterno, del più e dell'uno, del divenire e dell'essere, non può darsi che nel dominio del pensiero, dove gli opposti vivono concordi senza annullarsi, anzi creando una inesauribile ricchezza di vita spirituale; dove

la realtà mentale si afferma e si potenzia nel d venire psicologico, e l'unità del pensiero emerg dalla pluralità degli oggetti, e l'eterno rifulge attr verso l'efimero, e l'immobile è l'essenza del mov mento. Il tentativo degli ultimi presocratici di r solvere il conflitto degli opposti sul terreno stess della fisica, è vano: la materia accoglie i contra passivamente nel suo seno, ma non li svolge, no li dialettizza. Questa è l'opera del solo pensiero: ecc la grande scoperta di Platone. A partire da lui, l filosofia sarà per sempre idealistica, cioè non avr altro teatro che il pensiero, non altro attore che i pensiero, anche quando sarà filosofia della natura della religione, della pratica. E sarà una filosofi sempre più ricca, più intima, più vivente, più dram matica; in una parola, più umana.

Ma il compimento della sintesi di Eraclito e d Parmenide non è più l'opera individuale di Platone. Questi, come abbiamo veduto, lascia ancora in molti punti aperto il conflitto, e non riesce a compenetrare veramente le idee della realtà, l'essere del divenire. Ma l'opera della sintesi è la *perennis philosophia*, che rinasce in Aristotile e negli altri grandi maestri del pensiero che gli succedono; opera mai compiuta, perchè il suo compimento sarebbe la fine del pensiero; però sempre in via di compiersi, in modo che da ogni conquista risorgono le nuove aspirazioni, da ogni risultato risorgono i nuovi problemi, con quel ciclo, che significa svolgimento e progresso dello spirito.

13. La scuola platonica. — Dopo la morte di Platone, la sua scuola si continua per quasi otto secoli, a volere includere in essa anche la neo platonica; ma non conserva in tutto il suo svolgimento

lo stesso spirito, nè si mantiene fedele alla dottrina del maestro. Perciò si sogliono distinguere varie Accademie, la prima soltanto delle quali non esce dalle premesse platoniche, mentre le altre seguono vie più o meno diverse. Accenneremo per ora all'una, mentre le rimanenti saranno comprese nello sviluppo del pensiero post-aristotelico.

Tra gli scolari immediati di Platone si ricordano Speusippo, suo nipote, che gli successe nell'insegnamento; Senocrate, che dopo di lui ebbe la direzione della scuola; Eraclide di Ponto, Filippo Opunzio, Eudosso. L'indirizzo della prima Accademia può apparire da principio alquanto divergente dallo schietto platonismo; è assai probabile infatti che Speusippo abbia negato le idee, e che Senocrate le abbia ammesse con un significato ben diverso dall'originario, identificandole coi numeri. Ma l'esposizione, che Aristotile ci dà nella *Metafisica* del sistema platonico, dirime questo dubbio, mostrandoci un Platone alquanto dissimile da quello che conosciamo attraverso i dialoghi, un Platone che spinge il suo pitagorismo al punto da ridurre le idee ai numeri e da identificare l'idea del bene con l'Uno, la monade dei pitagorici. Evidentemente, così Aristotile, come gli altri scolari, avevano più presente nel ricordo l'ultima fase dell'insegnamento platonico, di cui non resta a noi nessun documento diretto, e credevano di poterla considerare come l'espressione definitiva del suo pensiero. Ma l'errore di tale apprezzamento si rivela a sufficienza tanto nella critica troppo ristretta e unilaterale di Aristotile, fondata sopra un residuo del pensiero di Platone, quanto nel meschino e inadeguato sviluppo che gli Accademici seppero dare al sistema del loro Maestro.

Un solo aspetto vivo del platonismo trova il suo

vero riconoscimento in seno alla scuola: ed è l'aspetto mistico-religioso. Già Senocrate si mostra preoccupato di colmar l'abisso che la trascendenza divina crea tra Dio e il mondo, con essenze intermedie, che arricchiscono la realtà intelligibile di una vita fantastica, e che risvegliano le aspirazioni mistiche dello spirito. Il neo-platonismo alessandrino darà a questo indirizzo speculativo la sua massima esplicazione.

D'altra parte, sotto l'influenza indiretta di Aristotile, si fa strada nella scuola l'interesse sistematico e architettonico. Secondo Speusippo, è necessario dare un'intima organizzazione alle dottrine, in quanto è impossibile conoscere alcuna cosa isolatamente, per lo stretto collegamento di tutte le cose tra loro. Così il rapsodico insegnamento di Platone, già abbastanza disciplinato negli ultimi anni del filosofo, dà luogo all'organica struttura della scienza cattedratica.

Ma un sistema, che non esca di getto col suo pensiero animatore, e pretende anzi sovrapporre la propria forma a quel pensiero, già dato e fissato con una forma diversa, degenera necessariamente nel formalismo artificioso e arbitrario. Così la filosofia di Platone s'irrigidisce nel platonismo; a porlo in essere hanno lavorato non solamente l'Accademia, ma anche le altre scuole filosofiche, le quali, a seconda dei propri interessi mentali, attingono ai dialoghi di Platone le soluzioni di problemi isolati e frammentari. È molto istruttivo a questo riguardo percorrere le fonti dossografiche di Platone; nulla più ci si rivela dello spirito vivo dei dialoghi, ed acquistano invece rilievo dottrine secondarie, classificazioni minute, e in generale tutto il sovrabbondante dettaglio dei dialoghi. Nel platonismo della

tradizione storica, le idee s'isteriliscono nei vani problemi che ne toccano la superficie senza sondarne l'intimità; il dramma potente della psicologia si affiora nella tripartizione dell'anima in: τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν (1): ragione, sentimento, appetito; l'etica vien ridotta alla classificazione delle virtù. Tutto ciò si trova in Platone, ma non è Platone; e tuttavia lo storico è costretto a rivolgere la sua attenzione a questo assottigliamento della dottrina, perchè rivela la mentalità storica di coloro che l'hanno operata.

Dopo Senocrate impartirono il loro insegnamento nell'Accademia Polemone e Cratete. Col successore di quest'ultimo, Arcesilao, l'Accademia entra in un nuovo periodo di vita.

---

(1) *Tim.*, 34 a segg.

FINE DEL PRIMO VOLUME

INDICE

Avvertenza alla seconda edizione . . . . p. 7

Introduzione alla storia della Filosofia . » 9

I. *I primordi* . . . . . » 21

II. *I Presocratici:*

1. I caratteri generali . . . . . » 41
2. Gli Ionici . . . . . » 44
3. I Pitagorici . . . . . » 51
4. Gli Eleati . . . . . » 60
5. Eraclito . . . . . » 73
6. Empedocle . . . . . » 80
7. Gli Atomisti . . . . . » 83
8. Anassagora . . . . . » 93
9. La psicologia dei Presocratici . . . . » 99
10. Considerazioni finali . . . . . » 105

III. *I Sofisti:*

1. Dissoluzione della πόλις . . . . . » 110
2. L'insegnamento dei Sofisti . . . . . » 116
3. La critica della scienza presocratica . . » 120
4. Protagora . . . . . » 124
5. Gorgia . . . . . » 127
6. I Sofisti minori . . . . . » 130

483070

IV. *Socrate:*

1. Il problema . . . . . p. 133
2. La vita di Socrate . . . . . » 136
3. La scienza morale . . . . . » 151
4. La morte . . . . . » 162
5. I Socratici . . . . . » 168

V. *Platone:*

1. Vita di Platone . . . . . » 180
2. Gli scritti di Platone . . . . . » 184
3. Avviamento alla dialettica . . . . . » 188
4. La dialettica della sensazione . . . . » 194
5. La reminiscenza . . . . . » 201
6. L'Idea e la sua dialettica . . . . . » 204
7. L'Idea e la Filosofia . . . . . » 215
8. L'immortalità dell'anima . . . . . » 219
9. Il nuovo orientamento del sistema . . » 224
10. Il sistema filosofico del Timeo . . . . » 232
11. Lo Stato . . . . . » 257
12. Conclusione . . . . . » 268
13. La scuola platonica . . . . . » 270

B 87 .R83 1921 v.1 SMC
Ruggiero, Guido de,
La filosofia greca 2a. ed.
ampl. --